أسباب عملية

إعادة النظر بالفلسفة

تاليف: بيـار بورديـو



دار الأزمنة الحديثة

أسباب عملية

إعادة النظر بالفلسفة

* أسباب عملية (إعادة النظر بالفلسفة).
* تأليف: بيار بورديو.

الطبعة الأولى: كانون الثاني (جانفيي) 1998
دار الأزمنة الحديثة لبنان - بيروت
المصيطبة: شارع بشير جنبلاط
هاتف: 00961-01/305429 - 00961-03/880040

مقدمة الناشر

أغلب الظن أن بيار بورديو هو بين أهم المفكرين الذين ظهروا في المنتصف الثاني من القرن العشرين. وعلى الرغم من ذلك لم يحظ الرجل وفكره بالأهمية التي يستحقها والإهتمام الذي حظي به سارتر أو فوكو أو ليفي ستروس وغيرهم، حتى نخال أن مدرسة بورديو ومنهجه هما بلا أتباع، وهذا قليل الحدوث إن لم يكن نادراً وفق دُرْجَة متبعة تصنف الأهمية بعدد الأتباع والمقلدين.

بين أسباب هذه العزلة أسلوب الكتابة وطريقة في التعبير جعلت أفكاره طلاسم يصعب حل رموزها، وحالت دون وصول أفكاره إلى مريدين كان يمكن أن يفيدوا منها في عملهم ويتبعوها منهجاً وطريقة. إذ من الصعب إيصال فكرة يعبّر عنها في جملة واحدة تتجاوز صفحة كاملة في بعض الأحيان ويضيع فيها العائد. والأصعب من ذلك ترجمتها إلى لغة أخرى لكي يتسنى لبعض الآخرين أن يجدوا فيها ما يبحثون عنه إذا كانت تلائمهم.

إن هذا الأسلوب ليس فيه لغط تقني فحسب، بل هو طريقة في التعبير فرضتها ضرورة آليات العمل، إذ أن بورديو هو عالم إجتماع وقد عمل في هذا الحقل على قبائل الصحراء في أفريقيا الشمالية

وعلى عشيرة صغيرة في فرنسا، وسرعان ما اكتشف أن ميدان علم الإجتماع يحتاج بدوره إلى إكتشاف أواليات وتجديد وسائل البحث. إثر ذلك عمد إلى تكريس جهده في العمل على الأواليات وأدوات البحث أملاً بإنشاء مدرسة في علم الإجتماع ومنهجاً للتحليل في هذا الحقل. غير أنه لم يتسنَّ له البحث في علم الإجتماع وإنتاج أبحاث عيانية تفعل فيها أدوات البحث فعل التوضيح وتفترض بالتالي أسلوباً معقولاً في الصياغة والسلاسة تحكمها ضرورة البحث. وخلاف ذلك أخذ يعمل ويجتهد في بلورة الآليات وأدوات البحث في علم الإجتماع، ما حداه إلى أن يفكر تفكيراً نظرياً شديد الكثافة وينتقل إلى ميدان الفلسفة. وبما أن قاعدته النظرية ترتكز بالأصل على التاريخ الإجتماعي (وهذا ما يميزها)، فقد تداخل عنده بلورة أدوات البحث بين علم الإجتماع والفلسفة، والفلسفة التاريخية وأصبح بذلك المفهوم ـ الأداة علائقياً لا يستوي ذكره دون تعداد علائقيته أملاً بالتوضيح وحرصاً على الأمانة في التعبير فيزداد بذلك تشوشه وإضطرابه.

السبب الأهم في مقاطعة بورديو ـ حسب الظن ـ هو في المحتوى وليس بسبب صعوبة الشكل فحسب، إذ أن نظريته ترتكز على فهم التاريخ الإجتماعي وتحليله. ومن هذه الركيزة ينظر إلى الأدب والفن والثقافة وإلى المثقفين، ويبلور أدوات معرفتهم والتعرف إليهم. فالمثقفون عنده ليسوا شريحة من الناس أعلى وأرقى من شرائح المجتمع الأخرى باعتبارهم يتمتعون بالعلم والمعرفة أو باعتبارهم يعون ما يجهله الآخرون حسبما تتفق عليه أغلب النظريات ويروج له المثقفون. وهم عند بورديو فاعلون في الثقافة الإجتماعية التي ينتجها التاريخ الإجتماعي في مجتمع ما، إذ أن هذه

الثقافة هي رأسمال رمزي مثله مثل أي رأسمال آخر يحظى به الأقوياء في هذا المجتمع، ويفرضونه عبر تاريخ طويل من العنف والإستبداد، في البنى العقلية للكائنات باعتباره معرفة إنسانية أو كونية يستخدم فيها المثقفون براعتهم وإبداعهم للمساهمة بفرض هذه الثقافة من موقع لا تظهر فيه مصلحتهم الخاصة ودورهم المباشر في تعزيز وظيفتهم.

إن هذه الرؤية العامة لوظيفة المثقفين ودورهم، لا تشجع المثقفين على تبنّيها إن لم تشجعهم على نكرانها والحط من أهميتها، وبما أن الأفكار هي ميدان عمل المثقفين ومهنتهم، فإن مجانبة بعضها لا يساهم بمعرفتها ونشرها.

إذاً أين أهمية كاتب يتوجه بصفته هذه إلى المثقفين دون إحترام مسبق لوظيفتهم؟ الحقيقة أن أهمية أفكاره هي في كونها إستثنائية حصراً لا يشترك فيها مع غيره على الرغم من إنتمائه للفكر الإشتراكي النقدي تاريخياً. وأهميتها الأولى هي في كونها تتناول موضوعات ذات حساسية فائقة لم يتناولها بالتشريح الشافي أحد غيره، مثل الثقافة والأدب والمثقفين والبيروقراطية... إلخ.، ويضعها في إطار التاريخ الإجتماعي لهذه الحقول أو المجالات. وما يهمنا نحن العرب تحديداً في هذه الموضوعات هو إرتباط هذه الموضوعات وغيرها بالأفكار، إذ يتضح من خلال البحث في أدوات المعرفة المنهجية أن الأفكار لها تاريخ، وتاريخها هو التاريخ الإجتماعي لمجتمع محدد، وأن من يمتهن مهنة نقل الأفكار وتداولها وتقليبها يحاذر عامداً متعمداً عقد الصلة بين التاريخ الإجتماعي ونشوء الأفكار، فيعمد إلى أن يُظهر أفكاره إبداعاً خاصاً من بنات أفكاره، فيخفي بذلك وظيفته وإفادته من تداول هذه الأفكار بالإضفاء عليها سمة الكونية والشمولية والصالح

العام... وهذا الأمر يطال البيروقراطية ورجال الوظيفة العامة وأصحاب الشأن الذين يفعلون في الوضع الإجتماعي من خلال دورهم في نقل الفكر. ولكي يتم فهم رؤية بورديو المغايرة لما هو سائد ومتداول، ينبغي قراءتها دون خلفيات في الأحكام، فعندما يقول أبيض مثلاً لا يفترض بنا الإستنتاج التلقائي بأن الأبيض أفضل من الأسود أو عقد المقارنة بينهما، فهو لا يعمل في ذلك غير وصف الأبيض بذكر لونه، وقد يكون هذا الوصف غير محبب أو قد يكون ذكره دون أهمية في مجرى البحث.

في هذا الكتاب يعرض الكاتب موضوعاته على شكل مقالات مستقلة تتساوق فيما بينها في منهج التحليل والترابط الداخلي الذي يقيمه في كل موضوع يتناوله ما يجعل الإتساق بين الموضوعات موحداً على قاعدة عرض المفاهيم وأدوات التحليل الموحدة في المواضيع المختلفة. وعلى الرغم من بداية كتابه في عرض مفاهيمه وإنتقاله لاحقاً إلى التعليم وإلى علم الأعمال الأدبية، فقد إرتأينا أن نقدم مفاهيمه من خلال عرض موضوعة الدولة، نظراً إلى شمولية هذه الموضوعة وإحاطتها بالموضوعات الأخرى، ونظراً إلى اللغط الكبير الذي يحيق بهذه الموضوعة بإعتبارها أكثر المفاهيم الإجتماعية التي تأخذ قدسيتها من إنفصالها عن التاريخ الإجتماعي للأمم.

المقولة المعروفة عن الدولة تتناولها باعتبارها جهاز قمع وتنظيم يحتكر أدوات القمع وقوانين الصراع بين الفئات الإجتماعية. فهذا الإحتكار يسميه بورديو رأسمالاً وهو عنده يعمل مثل الرأسمال الإقتصادي في أي حقل من الحقول، غير أن هذا الرأسمال لا يكفي وحده لسيطرة الدولة، إذ لا بد لها أن تنتزع شرعيتها من أخصامها وحيازتها على رأسمال آخر يسميه الرأسمال الرمزي. وهذه الحيازة

لها تاريخ يشهد على صراعات دموية قبل أن تفرض نفسها بصفتها شرعية بديهية أي إنسانية عامة (كونية).

فالدولة تأسست عبر إقامة نظام ضريبي فعَّال بهدف ضرورة الدفاع عن الأرض، وهذا التأسيس مرَّ بعمليات تأسيس رمزية وتحويل الرأسمال الإقتصادي إلى رأسمال رمزي، إذ أن الضريبة كانت تقدم في البداية إلى الأمراء والإقطاعيين وفُهمت في البداية باعتبارها إبتزازاً جديداً يقدم أيضا إلى الملك. لكن هذا الفهم ينزع عنها السمة الإجبارية الدائمة وبالتالي ينزع عنها سمتها الرمزية، فكان لا بدّ من حرب داخلية ترسخ الضريبة باعتبارها غرامة مختلفة عن السياق القديم المتمثل بشخص الأمير أو الملك، تقدم إلى جسد خيالي يسمى الدولة، مهمته توسيع الأرض وإعلان سيادته عليها ومركزة الرأسمال لا سيما الرأسمال الرمزي أي السمة الإجبارية للإعتراف بالشرعية (الكونية). وقد ترافقت هذه المركزة مع توحيد المعلومات والمحفوظات والتصنيف وأيضاً مركزة السوق الثقافية. أي أن هذه المركزة تمت حصيلة مسار وسلسلة طويلة من عمليات التأسيس قبل أن تأخذ مظهر ما هو طبيعي وبديهي.

إن القضاء الملكي، على سبيل المثال، كان يطبق على الدائرة الملكية ويتماشى مع أنواع مختلفة من القضاء مثل القضاء الكنسي ومحاكم الإقطاعيين وقضاء التجار... وفي هذا السياق لم يكن القضاء الملكي مختلفاً عن القضاءات الأخرى. وبمركزة القضاء بين يدي أجهزة الملك تسلل الرمز شيئاً فشيئاً إلى المجتمع وأصبح عدالة الدولة الرمزية. وهذه المركزة ترافقت مع عمليات تأسيس قام بها جيش من أصحاب المصلحة المرتبطين بالدولة الرمزية فابتدعوا قوانين وأفكاراً وحاربوا أخصامهم كما تحاربوا فيما بينهم من أجل تكريس

هذا الرأسمال الرمزي. فقد إبتدع القانونيون على سبيل المثال نظرية في الإستئناف من الأدنى إلى الأعلى، وشيئاً فشيئاً حلت تشريعات الدولة محل التشريعات القضائية الإقطاعية، وبات رجال الدولة يحتلون مناصب القضاء وفرض القوانين، وهكذا أيضاً أدى الجيش المحترف إلى إختفاء الفرق الإقطاعية والميليشيات المحلية، وذلك ليس فقط نتيجة إستمرار الحروب الخارجية بل وأيضاً نتيجة توزيع المناصب وضبط أشكال اللباس والغرق في عملية من التأسيس الرمزي تهدف إلى تغطية المصالح المباشرة وإضفاء السمة العامة (الكوني) على وظائف عملية.

في هذا السياق يعرض الكاتب موضوع الثقافة والمثقفين أي ضمن مسار المركزة وتوحيد المصارف والقوانين وتعميم تعليم الدولة بهدف إنشاء صورة وطنية عن الذات، وقد تأسست هذه الثقافة بالعنف الرمزي وأنتجت رأسمالاً رمزياً تتمتع به الدولة ويحوزه المثقفون الذين يقومون بوظيفة تداول المعرفة وخدمة «المصلحة العامة». فالدولة التي تنتج من التاريخ الإجتماعي بُنى معرفية، تنتج بالحقيقة مقولات إدراك ليست هي أشكالاً للوعي بل إيعازات في الجسد لا تعمل إلا لدى من هم مهيئون لإدراكها ويملكون الإستعداد (السيماء الإجتماعي) دون حساب عقلي أو عقلاني في المصلحة المادية المحسوبة على أساس الربح أو الخسارة، وغالباً ما تكون بارزة بصيغة التنزه عن الغرض ومعلنة بشكل إنساني عام (كوني)، وفي هذه الصيغة يكمن الغرض وتكمن المصلحة أشبه بدعوة رجال الدين أو رجال القضاء والأطباء.

كان أحد المفكرين يقول إن الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقات السائدة، وقد عمل على هذه المقولة جيش من المثقفين وأنصاف

المثقفين ردحاً طويلاً من الزمن دون أن يفككوا طلاسمها بغير مفتاح سحري وهمي إستطاع أن يخفي المصلحة أو ما يسميه بورديو الرأسمال الرمزي الذي يستمد قوّته من صيغة النقد التي تظهر بمظهر التنزه عن الغرض. وهذه الصيغة ساهمت بتشكيل أحزاب وجمعيات ومدارس فكرية عادت وانخرطت كلها (أو غالبيتها الساحقة) في الثقافة التي إستجدت إثر إنحسار موجة النقد الماضية. لكن ورثتها ما زالوا يطرحون أفكارها بصيغة التنزه عن الغرض وإخفاء الرأسمال الرمزي الذي يحملونه بشكل مقولات إدراك وإستعداد في السيماء لنشر هذه الثقافة المستجدة والإفادة منها.

إن هذه الآلية أكثر وضوحاً في المجتمعات الصناعية، إذا تسنى لمن ينظر إليها بدافع فهم الرأسمال الرمزي الذي يحوزه أصحاب المصلحة من خلال ترويج «الأفكار المنزهة عن الغرض» بصيغة أفكار إنسانية شاملة (كونية). وإذا ظهرت هذه الآلية بمظهر «حرية الفكر» فلأنها تتم داخل كل حقل من الحقول الفلسفية والإجتماعية والإقتصادية... إلخ.، من خلال مسار صراع طويل وشرس يفرض عليها في النهاية منطق الحقل الفرز الطبيعي في ما يسمى الإجماع الوطني. وهذا الإجماع الذي يبدو للوهلة الأولى خياراً حراً وإرتقاءً حضارياً في طريقة التبادل الحر للأفكار، ما هو إلا نتيجة تنظيم الحقل وإحكام ضوابطه بشكل يستطيع معه أن يفرز إجماعه ويسحق كل خلل يمكن أن يؤثر في الإجماع أو في الوظيفة المعدّ لها الحقل نفسه من خلال مقولات الإدراك وإستعداد السيماء الإجتماعي للفاعلين في الحقل. فالأفكار الحرة يضبطها ويقمعها نظام الحقل في صراع شرس يخفى على من ينظرون إلى القشرة السطحية في الحقل، وعلى من لا ينظرون إلى سيرورة تراكم الرأسمال الرمزي ومقولات

الإدراك التي يلتقطها الحقل بالإيعاز. أما الذين يختلطون بالحقل (العلمي خاصة)، فإنهم يعرفون قمع مراكز القوى وشراسة الصراع المرير في المحافظة على الإجماع والفرز الطبيعي لتعبير الحقل. وغالباً ما يعتقد المستبعَدون المضطهَدون أن الحقل يسحقهم نتيجة كونهم أجانب، لكن الحقيقة أن كونهم أجانب هو شبهة إضافية مسبقة ملصقة في سيمائهم الإجتماعي لا تؤهلهم لدخول الحقل، وعليهم أن يثبتوا في «حسن تخلصهم»، الإستعداد للإنخراط في الحقل وآليته. وهم في ذلك مثلهم مثل الآخرين على السوية نفسها إذا تخلصوا من «شبهتهم» يمكن أن يتمتعوا برأسمال رمزي قد يكون أكثر فاعلية لهم في بعض الظروف، وما مسألة سلمان رشدي إلا العلامة الأكثر تعبيراً عن هذه الظاهرة.

وفي بلادنا العربية (كما العالم غير الصناعي) تظهر هذه الآلية بشكل آخر، إذ أن الحقل نفسه لا يحمل كينونة إستقلاله، وهو على شاكلة كل المؤسسات الأخرى مضروبة بالهشاشة والرعونة لا يستطيع الحقل معها أن يضبطها في مقولات إدراك عبر الإيعاز والسيماء الإجتماعي، ما يدعو السلطات العليا أن تتدخل بفظاظة مكشوفة لإرساء عمل لا يمكن أن ينضبط من تلقاء ذاته. وهذه العملية تجعل «حرية الفكر» مقموعة من غير الفاعلين في الحقل، نتيجة عجز الحقل عن قمع نفسه وتوهِم أن التدخل الخارجي القسري يقضي على حرية فكر كان يمكن أن يولد معجزات بمعزل عن التاريخ الإجتماعي الذي يحيق بالأفكار والحقول. وإذ يبين التدخل القسري في عمل الحقل التلقائي عن عجز السلطات وضعفها في إمكانية إنشاء آلية تنظيم الحقل وخضوعه تلقائياً، إلا أن هذا التدخل القسري يقضي على الحقل ويشرذمه عموماً إلى إتجاهات ثلاثة:

ـ الإتجاه الأول هو ما يمكن أن يطلق عليه حاشية السلطان.

ـ والإتجاه الثاني هو رد فعل على التدخل القسري ويسعى إلى الطموح بإنشاء حقل مستقل وآلية لا يسمح بإنشائها التاريخ الإجتماعي، لذا ينزع إلى الإرتباط الروحي أو المادي بحقل آخر ما وراء البحر، يروِّج دوره ووظيفته ويبالغ بأوهام الكونية أملاً بزيادة تشكيل الرأسمال الرمزي.

ـ الإتجاه الثالث هو بدوره رد فعل على التدخل القسري يسعى إلى الإستعانة بمراكز قوى تقليدية في المجتمع، غالباً ما تمتد وظيفتها إلى ما وراء البحار. ويتميز هذا الإتجاه بتشكيل رأسماله الرمزي من نزوعه إلى دور في تحطيم صيغ الحقول وإعادة تأسيسها على قواعد أخرى عبر إعادة صياغة السيماء الإجتماعي ومقولات الإدراك.

فمن يشعر أن هذه الإتجاهات الثلاثة لا تفعل أكثر من سعيها إلى تشكيل رأسمالها الرمزي الخاص، يرى في هذا الكتاب خير معين. فهو يقدم أدوات لا غنى عنها في تحليل الأفكار وفهمها. وميزته الأولى أنه يعيد الفكر إلى موقعه في التاريخ الإجتماعي ويكشف عنه زيف السحر والتبريج إذ أن أي مقولة فكرية لها تاريخ ولها دورها ووظيفتها في المجتمع ولها كذلك دلالتها. فلا يمكن فهمها، أو فهم قصدها، خارج هذا التاريخ الإجتماعي. وفي وقت يعجُّ فيه مجتمعنا العربي بأفكار متداولة وأفكار منقولة أو محمولة، الحري بالمفكرين أن يتفحصوا هذه الأفكار على ضوء تاريخهم الإجتماعي ووظيفة هذه الأفكار والغاية من تداولها ونقلها.

دار الأزمنة الحديثة

مقدمة الكاتب

ربما كان الظرف الذي وضعت نفسي فيه عندما شرعت بإثبات الصلاحية الكونية لنماذج مبنية عن حالة خاصة في فرنسا، وأمام جمهور أجنبي، قد سمح لي أن أذهب في محاضراتي إلى ما أعتقده جوهر أعمالي. وهو، بسبب نقص مني دون شك، لا يحظى غالباً بانتباه القراء والمعلقين الأكثر يقظة في ما هو أكثر أولوية وفي عمق الأساس.

في البداية إن فلسفة العلوم التي نسميها **علائقية** ***relationnelle*** بما أنها تعطي الأولوية للعلاقات، هي فلسفة كل العلوم الحديثة، على الرغم من أخذنا آراء مؤلفين شديدي الإختلاف مثل كاسيريه Cassirer أو باشلار Bachelard. فهذه الفلسفة نادراً ما وضعت موضع التطبيق في العلوم الإجتماعية، وذلك لأنها دون شك تتعارض بشكل مباشر مع التفكير العادي الرتيب (نصف العالِم) في العالَم الإجتماعي. هذا العالم الذي يُعنى إرادياً «بالحقائق» الجوهرية والأفراد والجماعات. . . إلخ. ، أكثر من عنايته بالعلاقات الموضوعية التي لا يمكن أن نبرهنها أو أن نلمسها بإصبعنا وإنما تتطلب إقتحامها وبناءها وإثبات صلاحيتها عبر العمل العلمي.

وبالتالي إن فلسفة الفعل وتسمى أحياناً إستعدادية ***dispositionnelle*** تأخذ بعين الإعتبار الإمكانات المحتملة المسجلة(*) في أجساد الفاعلين وفي بنية الظروف التي يعمل بها الفاعلون وبمعنى أدق في بنية الظروف التي يقيم بها الفاعلون علاقاتهم. هذه الفلسفة توجد مكثفة في عدد قليل من المفاهيم الأساسية هي السيماء ***habitus*** والحقل champ والرأسمال capital وحجر الزاوية فيها العلاقة ذات الإتجاه المزدوج بين البنيات الموضوعية (بنيات الحقول الإجتماعية) وبين بنيات الداخلين إلى الحقول (بنيات السيماء). وهذه الفلسفة تتعارض جذرياً مع الإفتراضات المسبقة présupposés الأنتروبولوجية المسجلة في لغة يلجأ إليها الفاعلون (لا سيما المثقفون) بصورة عامة لكي يفهموا الممارسة (خاصة عندما يعتبرون، بإسم العقلانية الضيقة، كل عمل أو كل تمثيل لا يحيط به منطق صريح يطرحه فرد مستقل مكتمل الوعي في دوافعه، يعتبرون هذا العمل غير عقلاني). وتتعارض هذه الفلسفة بالحدَّة نفسها مع الأطروحات الأكثر تطرفاً بين بعض البنيويين، برفضها (الفلسفة) إختزال الفاعلين إلى مجرد عوارض في البنية وتعتبرهم نشيطين ومحركين دون أن تجعل منهم ذاتاً بالضرورة، (وهذا ما يأخذه عليها أصحاب الإتجاهين ويعتبرونها مقصرة). إن فلسفة الفعل هذه تؤكد نفسها بالقطيعة مع عدد من المفاهيم المعتمدة التي دخلت إلى خطاب العلم دون تفحص فيها مثل «فاعل» و «ذافع» و «ممثل» و «دور»... إلخ، وبالقطيعة أيضاً مع سلسلة من المتعارضات الإجتماعية: الفرد/مجتمع، الفرد/

(*) يستعمل الكاتب كلمة مسجَّلة inscrites بالمعنى نفسه المقصود منها في اللغة العربية عندما نقول مكتوب عليه أو مكتوب له. (المترجم).

الجماعة، الوعي/اللاوعي، إهتمام/عدم الإهتمام، موضوعي/ ذاتي... إلخ.، والتي تظهر في بناء كل نفس مبنية بشكل طبيعي.

لا أظن أنني سأفلح في توضيح مبادىء هذه الفلسفة والإستعدادات العملية و «الحرفة» التي تتجسد فيها، عبر فضيلة الخطاب وحده. والأدهى أنني أعرف، بتسمية هذه الإستعدادات بإسم الفلسفة نظراً لإستخدامها المألوف، سأعرِّض نفسي لكي أراها تتحول إلى إقتراحات نظرية خاضعة لنقاش نظري كفيل بإقامة حواجز جديدة أمام عملية الإيصال بطريقة ثابتة ومضبوطة من الفعل والتفكير اللذين يشكلان منهجية. غير أنني آمل بأن أستطيع المساهمة على الأقل بإزالة سوء الفهم المقصود عمدا تجاه عملي، الذي يقوم به أولئك الذين يعيدون دون هوادة الإعتراض عينه دون مبرر والإختزال نفسه المتعمد أو غير المتعمد لدرجة العبث[1]. أفكِّر مثلاً بالذين يتهمونني «بالكليَّة» **holisme** أو «النفعية» **utilitarisme** وغيرها من التصنيفات المعهودة في تفكير يعمد لتصنيف القراء ***lectores***، أو الناتجة عن عدم الصبر الإختزالي الذي يلهم المؤلفين ***auctores***.

يبدو لي أن المقاومة التي يبديها الكثيرون من المثقفين تجاه تحليل علم الإجتماع هي دائماً عرضة للإختزالية المبالغ فيها فتصبح مقيتة، عندما تطبَّق على محيطاتهم الخاصة، إذ أنها تمس شعوراً متجذراً في نوع من الكرامة (الروحانية) موجودة في غير محلها

---

(1) إن الإشارة إلى هذه الإنتقادات إلى جانب ضرورة التذكير بالمبادىء نفسها في مناسبات مختلفة وأمام جمهور مختلف، هي أحد أسباب التكرار الذي نجده في هذا الكتاب، وقد فضلت الإبقاء عليه حرصا على التوضيح.

وتمنعهم من قبول التمثيل الواقعي في الفعل الإنساني، وهو شرط أولي للمعرفة العلمية عن العالم الإجتماعي، أو بصورة أدق إن عدم قبولهم التمثيل الواقعي يعود إلى فكرتهم غير المبررة عن كرامتهم بإعتبارها «ذات» فتجعلهم يرون في التحليل العلمي للممارسات «غارة» ضد حريتهم أو ضد «تنزههم عن الغرض».

صحيح أن تحليل علم الإجتماع لا يراعي أبدا النرجسية ويقوم بعملية قطع جذري مع صورة المجاملة المغروسة في الوجود الإنساني، هذه الصورة التي يدافع عنها بأي ثمن من يعتقدون أنفسهم «كائنات لا غنى عنها مطلقاً»، غير أن الصحيح أيضاً أن تحليل علم الإجتماع هو الأداة الأكثر سطوعاً لمعرفة «الذات» بإعتبارها كائناً إجتماعياً أي كائناً فريداً. فهو يرفض الحريات الوهمية التي يعتنقها الذين يرون في هذا الشكل من معرفة الذات «دركاً إلى الجحيم» ويرفعون بصورة دورية آخر راية ممسوخة متلائمة مع الذوق السائد في «علم إجتماع الحرية» (كما دافع عنها بهذا الإسم أحد المؤلفين منذ ثلاثين عاماً)، إلا أن التحليل الإجتماعي يقدِّم بعض الأدوات الأكثر فاعلية في بلوغ الحرية ومعرفة الحتميات الإجتماعية التي تسمح بالفوز ضد الحتميات.

1

المجال الإجتماعي والمجال الرمزي

أعتقد أنني لو كنت يابانياً لما راق لي معظم ما يكتبه غير اليابانيين عن اليابان[1]. وفي الفترة التي بدأت فيها الإهتمام بالمجتمع الفرنسي منذ أكثر من عشرين عاماً، شعرت أمام النقد الذي وجهه عالما الإجتماع اليابانيان، هيروشي مينامي وتتسورو واتسوجي، لكتاب روث بينيدكت الشهير «الأقحوان والسيف» والغيظ نفسه الذي أشعرتني به كتابات الأمريكيين بخصوص إثنولوجيا فرنسا. لن أحدثكم إذن عن «الحساسية» اليابانية ولا عن «السر» أو «المعجزة» اليابانية. سأتحدث عن بلد أعرفه جيداً، لا لأنني ولدت فيه وأتحدث لغته، ولكن لأنني عكفت كثيراً على دراسته، وهو فرنسا. هل يعني ذلك أنني أحبس نفسي في خصوصية مجتمع واحد ولا أتعرض مطلقاً لليابان؟ لا أظن ذلك. بل على العكس أرى أنني بتقديمي لنموذج المجال الإجتماعي والمجال الرمزي الذي بنيته بخصوص حالة فرنسا فإنني في الوقت نفسه أحدثكم بصورة ما عن اليابان (كما أنني بالطريقة نفسها أتحدث أيضاً عن الولايات المتحدة أو ألمانيا). ولكن تدركون تماما هذا الحديث الذي يخصكم والذي، إذا ما حدثتكم عن

(1) محاضرة ألقيت في جامعة توداي في تشرين أول ـ أكتوبر 1989.

«الإنسان الأكاديمي» *L'homo academicus* الفرنسي، يبدو لكم مشحوناً بالتلميحات الشخصية، أريد أن أشجعكم وأساعدكم على تجاوز القراءة المتخصصة. تلك القراءة التي، علاوة على أنها تعتبر نظام دفاع ناجحاً في مواجهة التحليل، هي المعادل الدقيق، من جانب المتلقي، لحب الإستطلاع المتعلق بالخصوصيات النابعة من الولع بالمجلوب exotisme التي ألهمت الكثير من الأعمال عن اليابان.

إن كتاباتي، وعلى الأخص كتابي «التمييز»، *«la distinction»* تتعرض بشكل خاص لمثل هذا النوع من القراءة. إن النموذج النظري فيها لا يقدم نفسه في العادة مزيناً بالملامح التي تميز «النظرية الكبرى»، إبتداء من غياب أي مرجعية لحقيقة تجريبية ما réalité empirique مبنية على الملاحظة والإختبار. فمفاهيم المجال الإجتماعي أو المجال الرمزي أو الطبقة الإجتماعية لا يتم فحصها في ذاتها ولذاتها؛ بل يجري إستخدامها وإختبارها في داخل بحث نظري وتجريبي في الوقت نفسه. بحث يقوم، فيما يخص حالة محددة في الزمان والمكان، وهي المجتمع الفرنسي في سنوات السبعين، بتوظيف مناهج ملاحظة وقياس متعددة، كمية وكيفية، إحصائية وإثنولوجية، ماكروسوسيولوجية وميكروسوسيولوجية (تعارضات جمة لا معنى لها)؛ وعرض هذا البحث لن يقدم من خلال اللغة التي عودنا عليها السوسيولوجيون وخصوصاً الأميركيين والتي لا يرجع مظهر الكونية universalisme الذي تكتسي به إلا إلى عدم التحديد النابع من المصطلحات غير الدقيقة والمنتزعة بصورة تعسفية من الإستعمال العادي ـ وسأكتفي بمثل واحد، مفهوم المهنة. ويفضل تركيب خطابي montage يسمح بتجاور الجدول الإحصائي والتصويري والمقطع من المقابلة وصورة الوثيقة ولغة التحليل

المجردة، يقوم العرض بالجمع بين الأكثر تجريداً والأكثر ملموسية، صورة رئيس الجمهورية وهو يلعب التنس أو حوار مع بائعة خبز، إلى جانب التحليل الأكثر صورية للقدرة الخلاقة والموحدة للسيماء الإجتماعية ***habitus*** .

كل مشروعي العلمي مستوحى في واقع الأمر من الإعتقاد بأنه لا يمكن فهم المنطق العميق للعالم الإجتماعي إلا بالغوص في خصوصية واقع تجريبي معين، محدد تاريخياً في الزمان والمكان، لبنائه «كحالة خاصة للممكن»، حسب تعبير جاستون باشلار، أي كواحدة من الحالات في عالم محدود من التشكلات الممكنة. يعني ذلك عملياً أن تحليلاً للمجال الإجتماعي كالذي أقترحه مستنداً على حالة فرنسا في السبعينات هو من قبل التاريخ المقارن الذي يطبق على الحاضر أو من قبل الإنثروبولوجيا المقارنة التي ترتبط بمناخ ثقافي خاص جاعلة هدفها الإمساك بالثابت والبنية في ثنايا المتغير الذي تتم ملاحظته.

أنا مقتنع بأن هذا المسار، رغم أنه يحتوي على كل مظاهر (المركزية العرقية) الساعي إلى تطبيق نموذج مبني، طبقا لهذا المنطق، على عالم إجتماعي مختلف، هو بلا شك أكثر إحتراماً للواقع التاريخي (وللشخصيات) وأكثر خصوبة علمياً من الإهتمام بالخصوصيات الظاهرة لدى هواة المجلوب الذي يتمسك، كل التمسك، بالإختلافات المثيرة للإعجاب (أفكر الآن مثلاً في كل ما يكتب أو يقال عن ما يسمى «بثقافة اللذة» في اليابان). يسعى الباحث الأكثر تواضعاً والأكثر طموحاً من هواة المجلوب لأن يمسك بالبنى والآليات التي تفلت بالقدر نفسه، وإن يكن لأسباب مختلفة، من

النظرة المحلية ومن النظرة الأجنبية، مثل أسس بناء المجال الإجتماعي أو آليات إعادة إنتاج هذا المجال، ويرمي إلى تقديمها في نموذج يزعم فيه صلاحية كونية. بذا يمكنه أن يعين الإختلافات الواقعية التي تفصل بين كل من البنى والإستعدادات dispositions (السيماء les habitus) والتي ينبغي البحث عن مبدأها لا في فردية الطبائع - أو «النفوس» - ، ولكن في خصوصيات نماذج التاريخ الجمعي المختلفة.

الواقعي والعلائقي

في غمار هذه الروح، سأقوم بتقديم النموذج الذي بنيته في التمييز محاولاً في البداية أن أحذر من قراءة جوهرية substentialiste لتحليلات تريد أن تكون بنيوية أو بالأحرى علائقية (وأرجع هنا دون أن أتمكن من عرضه تفصيلاً إلى تمييز إرنست كاسيرر بين المفاهيم الجوهرية والمفاهيم الوظيفية أو العلائقية). ولكي يسهل فهمي، أقول إن قراءة جوهرية أو واقعية ساذجة تعتبر أن كل ممارسة (مثال: ممارسة لعبة الجولف) أو إستهلاك (مثال: الأكل الصيني) هي في ذاتها ولذاتها، بشكل مستقل عن مجال الممارسات الجوهرية وترى الصلة بين الأوضاع الإجتماعية (أو الطبقات منظوراً لها كتجمعات جوهرية) أو الأذواق أو الممارسات كعلاقة آلية ومباشرة: من خلال هذا المنطق يمكننا أن نجد رفضا للنموذج المقترح، ولنأخذ مثلاً - بلا شك سهلاً - في كون المثقفين اليابانيين أو الأمريكيين يتكلفون حُبَّ المطبخ الفرنسي، في حين أن المثقفين الفرنسيين يحبون إرتياد المطاعم الصينية أو اليابانية، أو أيضا، كون المحلات الأنيقة في طوكيو أو في الشارع الخامس تحمل غالباً أسماء فرنسية، بينما تحمل

المحلات الأنيقة في فوبور سان ـ أونوريه أسماء إنجليزية مثل ***Hair dresser***. مثال آخر أكثر دلالة فيما أعتقد: تعلمون جميعاً أن النساء الأقل تعليماً في المناطق الريفية باليابان هنَّ صاحبات المعدل الأكثر إرتفاعاً للإشتراك في الإنتخابات في حين أنه في فرنسا، وكما أوضحت ذلك من خلال تحليل لعدم الرد على إستمارات إستقصاء الرأي، نجد أن معدل عدم الرد واللامبالاة بالسياسة مرتفع بشكل خاص لدى النساء الأقل تعليماً والأكثر فقراً إجتماعياً وإقتصادياً. لدينا هنا إختلاف زائف يخفي إختلافاً حقيقياً: «عدم التسيُّس **apolitisme** المرتبط بعدم إمتلاك أدوات إنتاج الآراء السياسية، الذي يعبر عن نفسه هنا في حالة التغيب عن الإنتخابات **absénteisme** يترجم هناك في حالة مشاركة غير مسيسة. وينبغي أن نتساءل عن الظروف التاريخية (وينبغي هنا التعرض لكل التاريخ السياسي لليابان) التي مكنت الأحزاب المحافظة في اليابان من خلال أشكال متنوعة من المحسوبية، من الإفادة من النزوع إلى التوكيل غير المشروط، ذلك النزوع الذي يحبذه الإعتقاد بعدم حيازة الكفاءة القانونية اللازمة للمشاركة.

إن نمط التفكير الجوهري الذي هو نمط تفكير الحس المشترك ـ والعنصرية ـ والذي يتعامل مع الأنشطة والهوايات الخاصة ببعض الأفراد أو المجموعات في مجتمع ما وفي لحظة ما كخصائص جوهرية منقوشة مرة وإلى الأبد في نوع من جوهر جسدي أو، وهو ما ليس أفضل، ثقافي، يقود إلى الأخطاء نفسها في المقارنة، ليس فقط في ما يخص مجتمعات مختلفة ولكن بين مراحل متعاقبة داخل المجتمع نفسه. يريد البعض أن يقدم دحضاً للنموذج المقترح ـ الرسم البياني التالي العارض للصلة بين مجال الفئات المبنية ومجال

الممارسات، يقدم لنا تمثيلاً مصوراً وإجمالياً[2] ـ إستناداً إلى أن لعبة التنس مثلاً أو حتى الجولف، ليست مرتبطة اليوم كما كانت في السابق بالنخب المهيمنة. يعادل جَدِّيَةُ هذا الإحتجاج تقريباً إحتجاج آخر ضديٌ مؤداه أن الرياضة الأرستقراطية، مثل الفروسية والمبارزة (وفي اليابان فنون الحرب)، لم تعد وقفاً على النبلاء كما كانت في بدايتها... إن ممارسة في بدايتها أرستقراطية يمكن أن يتخلى عنها النبلاء ـ وهو ما يحدث عادة ـ عندما تتبناها شرائح صاعدة من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة بل وحتى من الطبقات الشعبية، (كالملاكمة في فرنسا مثلاً التي كان يمارسها الأرستقراطيون في القرن التاسع عشر)؛ وعلى العكس يمكن للأرستقراطيين أن يتبنوا ممارسة كانت شعبية في البداية. بإختصار ينبغي الحذر من تحويل الخصائص التي ترتبط (بالأرستقراطية أو الساموراي وكذلك العمال أو الموظفين)، في لحظة معينة في إطار وضعهم داخل مجال إجتماعي محدد وفي إطار حالة محددة من عرض *offre* الملكيات والممارسات الممكنة إلى خصائص ضرورية وباطنة intrinsèque. هكذا نجد أنفسنا، عند كل لحظة في كل مجتمع، أمام مجموعة من الأوضاع الإجتماعية ترتبط بواسطة علاقة تجانس مع مجموعة من الأنشطة (ممارسة الجولف أو البيانو) أو من الممتلكات (منزل آخر للإستجمام أو لوحة لرسام كبير) هي نفسها تكتسب سماتها بصورة علائقية.

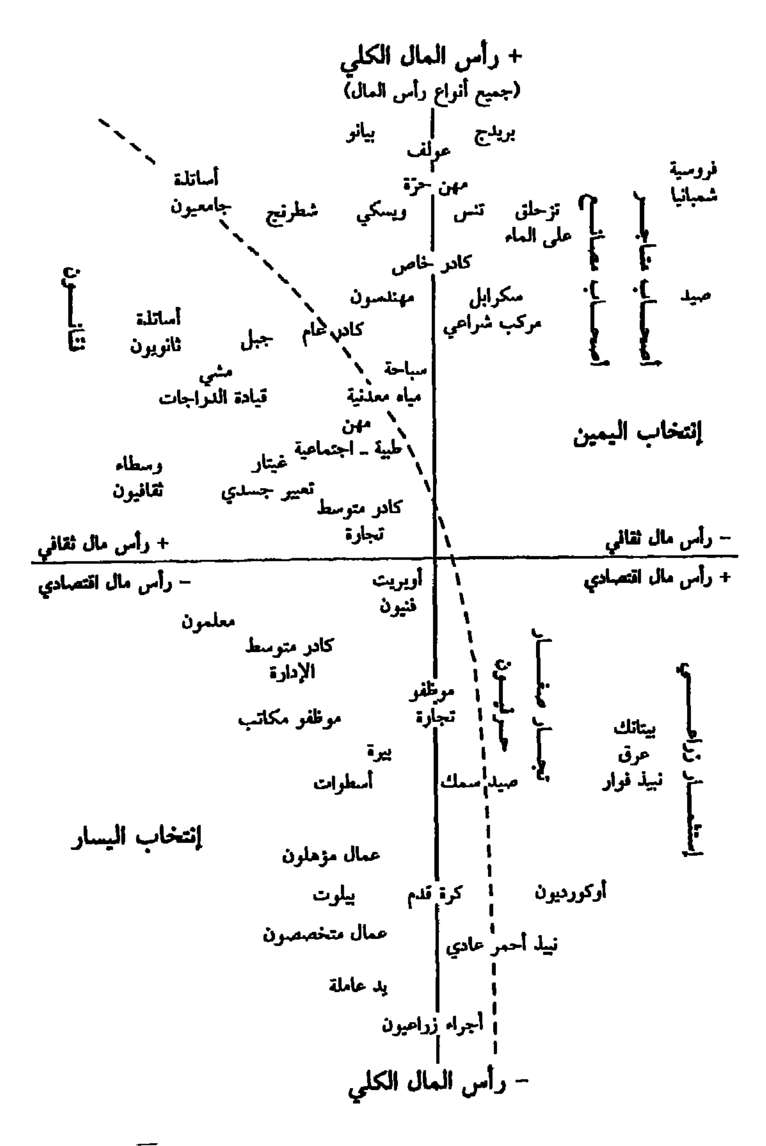
هذه الصيغة، التي قد تبدو مجردة وغامضة، تحدد الشرط الأول للقراءة التي تناسب تحليل العلاقة بين الأوضاع الإجتماعية (مفهوم

---

(2) Cf. *La Distinction*, Paris, Éd. de Minuits, 1979, p. 140-141.

علائقي)، والإستعدادات (أو السيماء الإجتماعية) وإتخاذ المواقف، و«الإختيارات» التي يقوم بها الفاعلون الإجتماعيون في المجالات المتنوعة للممارسة، في المطبخ أو الرياضة، في الموسيقى أو السياسة إلخ. إنها تذكر بأن المقارنة لا تجوز إلا بين نظام ونظام، وأن البحث عن النظائر المباشرة للسمات المنظور إليها بصورة منعزلة سواء كانت للوهلة الأولى مختلفة وإن تكن متشابهة في الوظيفة أو التقنية (مثل مشروب البرنو [العرق] ومشروب الشوشو أو الساكي) أو تكن بالإسم هي هي (مثل لعبة الغولف في فرنسا واليابان على سبيل المثال)، هذا البحث قد يدفع إلى أن نطابق بلا حق بين خصائص مختلفة بنيوياً أو أن نميز عن خطأ بين خصائص هي بنيوياً ذات ماهية واحدة. إن عنوان الكتاب (التمييز) هنا ليذكرنا بأن ما نسميه عموماً تمييزاً، هو خصلة معينة تعتبر في الغالب فطرية (نقول «التمييز الطبيعي»)، للقوام أو للأساليب، ليس في الواقع إلا إختلافاً، فجوة، علامة مميزة، بإختصار خاصية علائقية لا توجد إلا في وبواسطة العلاقة مع خصائص أخرى.

يكمن في فكرة الإختلاف أو الفجوة هذه، أساس مفهوم المجال، مجموعة من الأوضاع المميزة والمتواجدة معاً، يوجد بعضها خارج بعض، يحدد بعضها البعض، بواسطة تخارجهم المتبادل وعلاقات التقارب أو التجاور أو الإبتعاد وأيضاً بعلاقة ترتيب مثل فوق وتحت وبين؛ ويمكن لعدد من خصائص أعضاء البرجوازية الصغيرة مثلاً أن تُسْتَنْبَط من كونهم يشغلون موضعاً وسطاً بين الوضعين الأقصيين دون أن يمكن تحديد هويتهم بصورة موضوعية أو يتم مطابقتهم ذاتياً مع أي من هذين الوضعين.



مسافة المواقع الإجتماعية ومسافة أساليب العيش

الخطوط المتقطعة تدل على الحدود بين التوجهات

المحتملة نحو اليمين أو نحو اليسار

إن المجال الإجتماعي مبني بطريقة، بحيث يكون الفاعلون أو المجموعات موزعين فيه باعتبار وضعهم في التوزيعات الإحصائية حسب مبدأي التفرقة: رأس المال الإقتصادي ورأس المال الثقافي اللذان هما بلا شك أكثر تأثيراً في البلدان الصناعية كالولايات المتحدة أو اليابان أو فرنسا. يتبع ذلك أن الفاعلين بقدر ما يكونون أكثر اقتراباً من هذين البعدين بقدر ما يكون بينهم أشياء مشتركة، وكلما كانوا أكثر ابتعاداً قلّ بينهم ما هو مشترك. المسافات البيانية تعادل المسافات الإجتماعية. وبصورة أكثر تحديداً، كما يوضح الرسم البياني في التمييز الذي حاولتُ فيه تقديم المجال الإجتماعي، يتوزع الفاعلون في البعد الأول حسب الحجم الكلي لرأس المال الذي يحوزونه في شتى أنواعه، وفي البعد الثاني حسب بنية رأس مالهم، أي حسب الوزن النسبي لأنواع رأس المال، الإقتصادي والثقافي، داخل الحجم لكل رأس مالهم.

وهكذا في البعد الأول، وهو بلا شك الأكثر أهمية، نجد الحائزين على حجم كبير من رأس المال الكلي أمثال أرباب العمل وأعضاء المهن الحرة وأساتذة الجامعة، يتعارضون بشكل شامل مع المجردين من رأس المال الإقتصادي أو الثقافي، مثل العمال غير المؤهلين؛ ولكن من وجهة نظر أخرى، أي من وجهة نظر الوزن النسبي لرأس المال الإقتصادي أو رأس المال الثقافي في حيازتهم، يتعارض الأساتذة (أغنى نسبياً في رأس المال الثقافي عنه في الإقتصادي) بشدة مع أرباب العمل (أغنى نسبياً في رأس المال الإقتصادي عن الثقافي) وبلا شك ذلك موجود في اليابان وبالقدر نفسه في فرنسا ـ قد يلزم التحقق من ذلك.

يكمن هذا التعارض الثاني، مثله في ذلك مثل الأول، في مبدأ الإختلافات في الإستعدادات وبالتالي في إتخاذ المواقف: هي حالة التعارض بين المثقفين وأرباب العمل أو بين المعلمين وصغار التجار في مستوى أدنى في السلم الإجتماعي، والتي تترجم نفسها في السياسة، في فرنسا أو في اليابان بعد الحرب، بالتعارض بين اليمين واليسار (إن إحتمالية في السياسة تجاه اليمين أو تجاه اليسار، كما إقترحنا في الرسم البياني، تعتمد على الوضع في البعد الأفقي وبالقدر نفسه على الوضع في البعد الرأسي، أي على الوزن النسبي لرأس المال الثقافي ورأس المال الإقتصادي من حجم رأس المال المملوك، وبالقدر نفسه على هذا الحجم الكلي نفسه).

وبصورة أعم، يترجم مجال الأوضاع الإجتماعية في مجال إتخاذ المواقف بواسطة مجال الإستعدادات (أو السيماءات ***les habitus***)؛ أو بتعبير آخر، يرتبط نظام من الفجوات التفاضلية الذي يحدد الأوضاع المختلفة في الأبعاد العظمى للمجال الإجتماعي نظام آخر من الفجوات التفاضلية في خصائص الفاعلين (أو في الفئات المكونة من فاعلين) أي في ممارستهم وفي الممتلكات التي يحوزونها. تتصل بكل فئة من الأوضاع فئة من **السيماءات الإجتماعية** (أو من **الأذواق**) تنتجها الشروط الإجتماعية المرتبطة بالشرط المتصل بها والمرتبطة أيضا عن طريق هذه **السيماءات** وقدراتها الخلاقة بمجموعة نسقية من الملكيات والخصائص متحدة فيما بينها بواسطة نوع من الإلفة في الأسلوب.

إن إحدى وظائف مفهوم **السيمياء الإجتماعية *habitus*** هي بيان وحدة الأسلوب الذي يوحد ما بين الممارسات والملكيات لفاعل

مفرد أو لفئة من الفاعلين (كما يشير إليه بلزاك أو فلوبير من خلال وصف الزخرف. بنسيون ڤوكيه في الأب چوريو، ونوع الطعام والشراب المستهلك لدى أبطال رواية التربية العاطفية ـ وهو وسيلة إشارة للشخصية التي تسكنه). فالسيماء هي ذلك المبدأ المولد والموحد الذي يترجم الخصائص الباطنة والعلائقية لوضع ما إلى أسلوب في العيش موحد، أي مجموعة موحدة من إختيارات الأشخاص والممتلكات والممارسات.

والسيماء الإجتماعية توجد متفاضلة مثلها في ذلك مثل الأوضاع التي أنتجتها؛ لكنها أيضا فارقة. وإلى جانب كونها مميزة ومتميزة، فهي في حد ذاتها مفاعلات للتمييز: إنها تقوم بتوظيف مبادىء مختلفة للتفريق أو تستخدم مبادىء التفريق المشتركة بطرق مختلفة.

السيماء الإجتماعية هي مبادىء مولدة للممارسات المميِّزة والمميَّزة ـ ما يأكله العامل وخصوصاً طريقة أكله، الرياضة التي يمارسها وطريقة ممارسته لها، آراؤه السياسية وطريقته في التعبير عنها، تختلف بصورة منهجية عن الإستهلاكات والممارسات الخاصة بأرباب العمل في المجال الصناعي ـ لكنها أيضاً تخطيطات تصنيفية ومبادىء للنظر والتقسيم وللأذواق تتسم بالإختلاف. إنها تميز بين ما هو حسن وما هو سيِّىء، بين ما هو متميز وما هو مبتذل. . . إلخ. ، لكن لا تظل هذه المبادىء دائماً هي هي. فعلى سبيل المثال إن سلوكاً ما أو ملكية ما قد تعتبر من ملامح الإمتياز لفرد ما، وإدعاء للثاني، وإستعراض للثالث.

ولكن الجوهري هو أن الفروق في الممارسات والممتلكات والآراء، عندما ينظر إليها من خلال هذه المقولات الإجتماعية

للإدراك وهذه المبادىء في النظر والتقسيم، تصبح فروقاً رمزية وتشكل لغة حقيقية. إن الفروق المرتبطة بالأوضاع المختلفة أي الممتلكات والممارسات وبالذات أساليب الممارسة، تعمل في كل مجتمع على غرار الفروق المكونة للنظم الرمزية، مثل مجموعة الأصوات في لغة ما، أو مجموع الملامح المميزة والفجوات التفاضلية المكونة لنسق أسطوري معين، أي كعلامات مميزة.

أفتح هنا قوسين لأزيل سوء تفاهم شديد الضرر وغالباً ما يحدث في ما يتعلق بالعنوان «التمييز» وهو الذي دفع إلى الإعتقاد بأن كل مضمون الكتاب يقتصر على القول بأن محرك كل السلوك الإنساني هو البحث عن التميز. وهو لا معنى له، كما أنه لا يضيف جديداً إذا ما فكرنا مثلاً في ڤبلن ومفهومه «الإستهلاك الفاضح». في الواقع إن الفكرة الرئيسية هي أن الوجود في مجال كنقطة أو كفرد معناه تباين différer أو إختلاف؛ إذ إن، حسب تعبير بنڤنيست في حديثه عن اللغة، المميز والدال هما الشيء نفسه. وما هو دال هنا يتعارض مع الذي بلا دلالة بمعان شتى. وبصورة أكثر تحديداً ـ بنڤنيست يعالج الأمر بنوع من العجلة. إن فرقاً وخاصية مميزة: لون البشرة أبيض أو أسود، رشاقة أو بدانة، ڤولڤو أو ستروين شعبية، نبيذ أحمر أو شمبانيا، عرق أم ويسكي، جولف أو كرة قدم، بيانو أو أكّورديون، بريدج أو بيلوت (أستخدم هنا التعارضات لأن الأمر يجري، في أغلب الأحوال، على هذا المنوال، ولكن المسألة أكثر تعقيداً)، هذان؛ الفرق والخاصية المميزة لا يصبحان مرئيين ومدرَكين إلا إذا تم إدراكهما من قبل شخص قادر على إحداث الفرق، لأنه موجود في المجال المقصود. فهو ليس لامبالياً كما أنه مزود بمقولات للإدراك، بتخطيطات للتصنيف، وبذوق يسمح له بإحداث

الفروق بأن يحدد ويميز ـ بين لوحة فنية وأخرى أو بين ڤان چوخ وچوچان. الفرق لا يصبح علامة وعلامة للتمييز (أو الإبتذال) إلا إذا طبقنا عليه مبدأً للرؤية والتقسيم الذي، بإعتباره ناتجاً عن إندماج بنية الفروق الموضوعية. (على سبيل المثال، بنية توزيع البيانو أو الأكُورديون في المجال الإجتماعي أو هُواة كل آلة منهما)، هو موجود لدى جميع الفاعلين، أصحاب البيانو أو محبي الأكُورديون ويُهيكل في الوقت نفسه نظرتهم لأصحاب أو لهواة البيانو والأكُورديون. (قد ينبغي تحديد هذا التحليل للمنطق ـ المتعلق بالعنف الرمزي ـ الذي يرى أن فنون العيش المقهورة ينظر إليها تقريباً من قبل حامليها أنفسهم، إنطلاقاً من وجهة النظر المدمرة والإختزالية للجمالية المسيطرة.

منطق الطبقات

إن عملية بناء المجال الإجتماعي، هذا الواقع غير المرئي الذي لا نستطيع أن نعرضه ولا أن نلمسه بالأصابع، والذي ينظم الممارسات وتصورات الفاعلين، تعني في الوقت نفسه إتاحة إمكانية بناء طبقات نظرية متجانسة قدر الإمكان من وجهة نظر العاملَيْن المُحَدِدَيْن الأساسيين للممارسات وكل ما يتبعها من خواص. بإستخدام مبدأ التصنيف بهذه الطريقة يصبح حقا مبدأ مفسراً: إنه لا يكتفي بوصف مجمل الوقائع المصنفة ولكنه، مثل كل علم تصنيف جيد للعلوم الإنسانية، يتمسك بخصائص محدّدة وهي خلافاً للفروق الظاهرة للتصنيفات السيئة، تسمح بالتنبوء بخصائص أخرى وتقوم بتمييز الفاعلين المتشابهين فيما بينهم وتجميعهم بقدر الإمكان والمختلفين بقدر الإمكان عن أعضاء الفئات الأخرى المجاورة أو البعيدة.

ولكن قد تؤدي صلاحية التصنيف إلى إعتبار الفئات النظرية وهي تجميعات مبوبة لا توجد إلا على الورق، بواسطة قرار عقلي من الباحث، كطبقات ومجموعات حقيقية، مصاغة هكذا في الواقع. يزداد هذا الخطر خاصة وأن البحث قد أظهر فعلاً أن التقسيمات المحددة في كتاب التمييز تقابل فعلاً فروقاً حقيقية في المجالات المختلفة بل وحتى غير المتوقعة للممارسة. ولنأخذ كمثال خاصية غريبة، نجد توزيع أصحاب القطط والكلاب ينتظم حسب النموذج، فحب الكلاب يكون أكثر إحتمالاً لدى أصحاب المتاجر في حين أن الشغف بالقطط يوجد غالباً لدى المثقفين.

يحدد النموذج إذن فواصل كوسائل للتنبؤ بالمقابلات والتجانسات والإئتناسات وحتى الرغبات. هذا يعني عملياً أن لا نصيب كبيراً للناس الموجودين في أعلى أن يتزوجوا بالناس الموجودين في أسفل المجال، وذلك أولاً لأنه ليس لهم حظ كبير في أن يتقابلوا جسدياً (اللهم إلا في ما يسمى «الأماكن السيئة» أي بنوع من الإعتداء على الحدود الإجتماعية يأتي ليضاعف من المسافات المجالية)؛ ثانياً إذا تلاقوا لقاء عابراً، عَرَضاً ومصادفة، فلن ينسجموا ولن يتفاهموا حقا ولن يعجب بعضهم ببعض. على العكس يؤهل التجاور في المجال الإجتماعي للتقارب: فالناس المقيمون في داخل قطاع محدود سيكونون أكثر قرابة (بإعتبار خصائصهم وإستعداداتهم وأذواقهم) وأكثر ميلا للتقارب، وأكثر سهولة في التقريب والتحريك. **ولكن ذلك لا يعني أنهم يكوّنون طبقة بالمعنى الذي حدده ماركس، أي جماعة تتحرك بإتجاه أهداف مشتركة وعلى الأخص ضد طبقة أخرى.**

إن الطبقات النظرية التي أبنيها هي مؤهلة أكثر من أي تقسيم

نظري آخر، مثل التقسيم حسب الجنس أو العرق، لأن تصبح طبقات بالمعنى الماركسي للكلمة. لو كنت زعيماً سياسياً وأطرح على نفسي عمل حزب يجمع أرباب العمل والعمال معاً، لكان حظي قليلاً في النجاح لأنهم بعيدون عن بعضهم في المجال الإجتماعي. يمكن لهم أن يتقاربوا في ظروف خاصة، في غمار أزمة وطنية على أساس من النزعة القومية وفي النزعة الشوفينية أيضاً. ولكن هذا التجمع يبقى سطحياً وموقتاً جداً. ولا يعني ذلك أن التقارب في المجال الإجتماعي يولِّد في المقابل الوحدة آلياً: إنه يحدد إمكانية موضوعية للوحدة أو كما يقول ليبنتز «زعم في الوجود» كمجموعة، **كطبقة محتملة**، إن النظرية الماركسية ترتكب خطأ مشابهاً تماماً للخطأ الذي يدينه كانط في الدليل الأنتولوجي أو للخطأ الذي عابه ماركس نفسه على هيجل: إنها تقوم «بقفزة مميتة» من الوجود في النظرية إلى الوجود في الواقع العملي، أو، حسب تعبير ماركس، «من أشياء المنطق إلى منطق الأشياء».

ومن المفارقات أن ماركس الذي زاول، أكثر من أي منظر آخر، **مفعول النظرية**، مفعولاً سياسياً بالأصالة، ينصب على إتاحة النظر *(theorein)* إلى «واقع» لا يُعتبر موجوداً بصورة تامة إلا إذا عُرِفَ واعتُرِفَ به، قد أغفل تسجيل هذا المفعول في نظريته... فنحن لا نعبر من الطبقة على الورق إلى الطبقة «الواقعية» إلا عن طريق عمل سياسي للتعبئة: فالطبقة «الواقعية» لا توجد واقعياً إلا بمقدار ما يتم تحقيقها واقعياً أي تعبئتها، كحصيلة **لكفاح التصنيفات** ككفاح رمزي محض (وسياسي)، لكي تفرض رؤية معينة للعالم الإجتماعي، أو، أفضل من ذلك، طريقة لبنائه، من الإدراك وفي الواقع، وبناء الطبقات التي بناءً عليها يمكن أن ينقسم.

إذن وجود الطبقات، كما يعرف كل فرد بالخبرة، في النظرية وعلى الأخص في الواقع، كان دائماً موضعاً للصراعات. وهنا تكمن العقبة الرئيسية أمام معرفة علمية للواقع الإجتماعي وأمام حل، (لأن هناك بالفعل حلاً. . .) لمشكلة الطبقات الإجتماعية. إن إنكار وجود الطبقات الذي تمسك به التراث المحافظ بإسم حجج ليست كلها دائماً عبثية (فكل بحث جاد يواجهها في طريقه) هو في التحليل الأخير إنكار لوجود الإختلافات ولمبادىء التفريق. وهو ما يقوم به، وإن يكن بصورة متناقضة، لأنهم يحتفظون بمصطلح الطبقات، أولئك الذين يزعمون اليوم أن المجتمع الأميركي أو الياباني أو حتى الفرنسي لم يعودوا إلا «طبقة متوسطة» هائلة (رأيت في إحصاء أن 80% من اليابانيين يقولون إنهم ينتمون للطبقة الوسطى). وهذا رأي متهافت. يظهر كل عملي أنه في بلد يقال عنه إنه يتجانس ويتمقرط. . . إلخ. يوجد الإختلاف في كل مكان. ولا يمر يوم في الولايات المتحدة إلا ويظهر بحث يثبت التنوع في المحل الذي كان يراد فيه التجانس، والصراع في المحل الذي يراد فيه رؤية الإجماع، إعادة الإنتاج والصيانة في المحل الذي يراد فيه رؤية الحركة. الإختلاف إذن موجود وصامد (الإختلاف الذي أعبر عنه عندما أتحدث عن المجال الإجتماعي). ولكن أينبغي لذلك قبول وتأكيد وجود الطبقات؟ لا. الطبقات الإجتماعية لا توجد (حتى ولو أمكن للعمل السياسي الذي توجهه نظرية ماركس أن يساهم، في بعض الحالات، في إيجادها على الأقل من خلال آليات التعبئة والمفوضين). إن الموجود هو مجال إجتماعي. مجال للإختلافات توجد فيه الطبقات في حالة نوعاً ما إفتراضية، كشكل مرسوم بالنقط وليس كمعطية ولكن كشيء يتعلق الأمر بفعله.

بناء على ما قيل، إذا كان العالم الإجتماعي بتقسيماته هو شيء يقوم الفاعلون الإجتماعيون بصنعه، ببنائه، فردياً وأساساً جماعياً، بالتعاون والصراع، فإنه يبقى. أن هذه البناءات لا تتم في الفراغ الإجتماعي كما يعتقد بعض إختصاصيي المنهج الإثنولوجي: الوضع المشغول في المجال الإجتماعي أي في بنية توزيع الأنواع المختلفة لرأس المال التى هي في الوقت نفسه أسلحة، تتحكم في تمثلات هذا الوضع وفي أخذ المواقف في الصراعات التي تسعى للحفاظ عليه أو لتعديله.

لتلخيص هذه العلاقة المعقدة بين البنى structures الموضوعية والأبنية constructions الذاتية التي تكمن خلف البدائل العادية للنزعة الموضوعية والنزعة الذاتية، للنزعة البنيوية والنزعة البنائية، بل حتى للمادية والمثالية، إعتدت أن أستشهد بعبارة مشهورة لبسكال بعد تحويرها قليلاً: «العالم يحتويني ويغمرني كنقطة، ولكني أستوعبه». المجال الإجتماعي يشملني كنقطة ولكن هذه النقطة هي وجهة نظر *point de vue*، أي مبدأ رؤية تتم إنطلاقا من نقطة محددة في المجال الإجتماعي، من منظور محدد في شكله ومضمونه بوضع موضوعي يتم إنطلاقا منه المجال الإجتماعي هو الواقع الأول والأخير. بما أنه ما زال يتحكم في تمثلات يمكن أن يكونها الفاعلون الإجتماعيون.

أصل الآن إلى نهاية ما يعتبر مدخلاً لقراءة كتاب «التمييز» والتي بذلت فيها جهدا لصياغة مبادىء قراءة علائقية، بنيوية، تُعطي للنموذج الذي إقترحته كل دلالاته. قراءة علائقية ولكن أيضا خلاقة. أريد هنا أن أقول إنني أتمنى أن يجتهد قرائي في توظيف هذا النموذج في «حالة خاصة ممكنة» هي الأخرى عنيت بها المجتمع الياباني،

ويبذلوا مجهوداً لبناء المجال الإجتماعي والمجال الرمزي الياباني، في تحديد مبادىء التفريق الأساسية (أعتقد أنها المبادىء نفسها، ولكن ينبغي التحقق في ما إذا كان لها وزن نسبي مختلف، وهو ما لا أعتقده إذا أخذنا في الإعتبار الأهمية الإستثنائية المعطاة منذ زمن طويل للتعليم) وفي تحديد مبادىء التمييز على الأخص، العلامات الخاصة المميزة في باب الرياضة، المطبخ، الشراب... إلخ.، العلامات الوثيقة الصلة التي تحدث الفروق الدالة في المجالات السفلى الرمّزية المختلفة. هذا في نظري هو شرط مذهب المقارنة لما هو جوهري الذي ابتغيته في البداية، وفي الوقت نفسه، شرط المعرفة الكونية للثوابت وللمتنوعات التي يمكن وينبغي لعلم الإجتماع أن ينتجها.

أما في ما يخصني، فسأحاول غداً أن أتحدث عن الآليات التي، في فرنسا كما في اليابان وكل البلاد الصناعية، التي تضمن إعادة إنتاج المجال الإجتماعي والمجال الرمزي، دون تجاهل التناقضات والصراعات التي يمكن أن تكون أساساً لتعديلات هذين المجالين وتعديل علاقاتهما.

ملحق

المتغيـر «السوفيتي» والرأسمال السياسي[1]

أعلم أن بعضكم قد قرأ التمييز قراءة عميقة، وأريد أن أستعرض هذا الكتاب معكم محاولاً أن أجيب عن الأسئلة التي تلح في طرح نفسها عليكم. هل يتجاوز النموذج المقترح في الكتاب حالة فرنسا الخاصة؟ هل يمكن له أن ينطبق على حالة ألمانيا الديمقراطية وفي أي شروط؟

لو أردنا أن نثبت أنه نموذج كوني يسمح بفهم التنوعات التاريخية بعد تعديل بعض المتغيرات التي ينبغي أخذها في الإعتبار كونيا (أو على الأقل في مجموعة مجتمعات مميزة) ولكي نشرح المفاضلة المكونة للمجال الإجتماعي، فإنه ينبغي أولا أن نتخلص من النزوع إلى الفكر الجوهري pensée substantialiste والواقع الساذج الذي ينصب على الوقائع الظاهرية بدلاً من أن يهتم بالعلاقات التي تتجلى فيها؛ ويمنع بذلك الإقرار بالتعارض نفسه بين السادة والمسودين عندما يتقيد بالممارسات المختلفة ظاهريا، في بلاد مختلفة أو في البلد نفسه في لحظات مختلفة: على سبيل المثال

(1) محاضرة ألقيت في برلين الشرقية في 25 تشرين الأول ـ أكتوبر 1989.

ممارسة لعبة التنس التي كانت حتى فترة قريبة (حتى الفترة التي تم فيها البحث الذي إستخدم كقاعدة في كتاب التمييز) حكراً (على الأقل في فرنسا) على شاغلي الأماكن العليا في المجال الإجتماعي، أصبحت أكثر شيوعاً وإن بقيت الإختلافات على مستوى أماكن وأوقات وأشكال الممارسة. ويمكننا أن نضرب العديد من الأمثلة المشابهة المستعارة من كل مجالات الممارسة والإستهلاك.

ينبغي إذن بناء المجال الإجتماعي كبنية لأوضاع مميزة differenciées يحددها في كل حالة المكان الذي تشغله في توزيع نوع معين من رأس المال. (ليست الطبقات الإجتماعية، طبقاً لهذا المنطق، إلا طبقات منطقية محددة على مستوى النظرية وعلى الورق، إذا جاز القول، بواسطة تحديد لمجموعة متجانسة نسبياً من الفاعلين الذين يحتلون الموقع نفسه في المجال الإجتماعي؛ ولا يمكن لها أن تصبح طبقات معبأة وفاعلة، بالمعنى الماركسي، إلا عن طريق عملية بناء تكون بالأصالة سياسية، بل وحتى عملية تكوين fabrication بالمعنى الذي يراه تومسون E.P. Thompson عندما يتحدث عن تكوين الطبقة العاملة الإنجليزية[2] ***The Making of English Working Class***، عملية يكون نجاحها محبذا نتيجة للإنضمام للطبقة السوسيومنطقية نفسها class socio-logique لكنه لا يتحدد كلية به).

لبناء المجال الإجتماعي في حالة فرنسا، كان ينبغي ويكفي أن نأخذ في الحسبان الأنواع المختلفة لرأس المال التي يحدد توزيعها

---

(2) **Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, traduit de l'anglais, Paris, Hautes Étude Gallimard-Le Seuil, 1988.**

بنية المجال الإجتماعي. ولأن لرأس المال الإقتصادي ورأس المال الثقافي، في هذه الحالة، وزناً بالغ الأهمية، فإن المجال الإجتماعي ينتظم حسب ثلاثة أبعاد رئيسية: في البعد الأول يتوزع الفاعلون حسب ما يحوزون من رأس المال الشامل بمختلف أنواعه، وفي الثاني حسب بنية رأس المال هذا أي حسب الوزن النسبي لرأس المال الثقافي ورأس المال الإقتصادي في جملة حيازتهم؛ وفي الثالث حسب التطور الزمني لحجم رأس مالهم وبنيته.

يعمل النموذج كمبدأ تصنيف مناسب بإعتبار الصلة التي تنشأ بين مجال الأوضاع المشغولة في المجال الإجتماعي من جانب، ومجال إستعدادات (أو سيماءات) شاغليهم، وعبر هذه الإستعدادات، مجال إتخاذ المواقف من جانب آخر: إن الطبقات التي يمكن لنا أن ننتجها بتقسيم مناطق في المجال الإجتماعي، تجمع فاعلين متجانسين قدر الإمكان، ليس من وجهة نظر شروط الوجود فحسب، ولكن أيضاً من وجهة نظر ممارساتهم الثقافية واستهلاكاتهم وآرائهم السياسية، إلخ.

للإجابة عن السؤال الذي طرح في البداية، وللتحقق مما إذا كان النموذج ينطبق فعلا على ألمانيا الديمقراطية، علينا إذن معرفة مبادىء التمييز الخاصة بهذا المجتمع (معنى ذلك أن نسلم، في مواجهة أسطورة «المجتمع بلا طبقات» أي بلا إختلافات، بوجود هذه المبادىء، وهو ما تؤكده بصورة بديهية حركة المعارضة التي تعم البلاد حالياً)، أو معرفة ما إذا وجدنا في حالة ألمانيا الديمقراطية بكل بساطة، المبادىء نفسها التي قابلناها في حالة فرنسا، ولها الوزن النسبي نفسه. نرى للوهلة الأولى أن أحد أكبر الإختلافات بين

المجالين- وبين مبادىء التمييز التي تحددهما، يكمن في كون رأس المال الإقتصادي ـ أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ـ يوجد رسمياً (وبجزء كبير، فعلياً) خارج اللعبة (حتى ولو كان هناك شكل من الإستمتاع بالإمتيازات التي يحصل عليها في البلاد الأخرى بواسطة رأس المال الإقتصادي يتم هنا بوسائل أخرى). يترتب على ذلك زيادة الوزن النسبي لرأس المال الثقافي (الذي نعتقد أن له قيمة عالية في التراث الألماني كما في التراث الفرنسي أو الياباني).

لكن من البديهي أن الفروق في فرص حيازة الممتلكات والخدمات النادرة، خلافاً لما تحاول أن تقنعنا به بعض النظريات الرسمية من النوع الذي يُبجِّل الكفاءة، لا يمكن لها أن تحال بطريقة معقولة إلى فروق في حيازة رأس المال الثقافي ورأس المال المدرسي. ينبغي إذن أن نفترض وجود مبدأ آخر للتفريق، نوع آخر من رأس المال يكون توزيعه اللامتكافىء سبباً في الفروق الملحوظة، على الأخص في الإستهلاك وأساليب العيش. يذهب تفكيري هنا إلى ما يمكن أن نسميه **رأس المال السياسي** والذي يضمن لحائزه الإستمتاع الخاص بالممتلكات والخدمات العامة (إستراحات، سيارات، مستشفيات، مدارس، إلخ.). يلاحظ أيضاً هذا الإستحواذ على المصادر الجماعية عندما تكون هناك «نخبة» إشتراكية ـ ديمقراطية في السلطة منذ أجيال عديدة، كما هو الحال في البلدان الإسكندنافية: نرى عندئذ أن رأس المال الإجتماعي، من النوع السياسي الذي يتم الحصول عليه من خلال أجهزة النقابات والأحزاب، يتم نقله عبر شبكة العلاقات العائلية، مؤدياً بذلك إلى تشكيل سلالة سياسية مالكة dynastie حقيقية.

إن النظم التي ينبغي تسميتها سوفيتية (بدلاً من شيوعية) قد

دفعت عملية الإستحواذ الخاص على الممتلكات والخدمات العامة إلى أقصى مداها (تظهر هذه العملية أيضا، وإن يكن بصورة أقل كثافة، في الإشتراكية الفرنسية).

عندما يتم التحكم الكلي تقريباً في الأشكال الأخرى للتراكم، يصبح رأس المال السياسي هو مبدأ التمييز الأساسي، ولا يكون لأعضاء النخبة Nomenklatura السياسية أنداد آخرون، في الكفاح من أجل مبدأ السّيطرة الذي يطغى في مجال السلطة والمكان، سوى حائزي رأس المال التعليمي (كل شيء يسمح في الواقع بأن نفترض أن التغييرات التي حدثت مؤخراً في روسيا وغيرها، تجد أصلها في النِّدِّيَّة بين حائزي رأس المال السياسي من الجيل الأول والجيل الثاني على الأخص، وحائزي رأس المال التعليمي من التكنوقراط ولا سيما الباحثين أو المثقفين، القادمين في جزء منهم من أعضاء النخبة السياسية).

إن إدخال مؤشر رأس المال السياسي الخاص بالنمط السوفييتي (والذي ينبغي بلورته بعناية بأن يؤخذ في الإعتبار، ليس فقط الوضع المكون من تراتبية الأجهزة السياسية وعلى رأسها الحزب الشيوعي، ولكن أيضاً من أقدمية كل عضو وذريته في السلالات السياسية) يسمح بلا شك ببناء تمثيل للمجال الإجتماعي قادر على أن يعبر عن توزيع السلطات والإمتيازات وأيضاً أساليب العيش. ولكن هنا أيضاً، لكي نعرض لخصوصية الحالة الألمانية وبالذات النبرة الرتيبة الرمادية والشكل الموحد للتآلف الرسمي sociabilité publique، علينا أن نأخذ في الحسبان، ليس التراث الألماني المتزمت ولكن بالأحرى في كون الفئات القادرة على تقديم نماذج ثقافية قد استؤصلت بواسطة

الهجرة وبواسطة الرقابة السياسية والأخلاقية التي كانت تفرضها، على مظاهر الإختلاف الخارجية، المزاعم المساواتية للنظام الحاكم.

يمكن لنا، على سبيل التحقق، أن نتساءل بأي معيار يمكن لنموذج المجال الإجتماعي المصاغ بهذه الطريقة أن يكون قادراً على تحليل، ولو بصورة عامة، الصراعات التي تشهدها الآن ألمانيا الديمقراطية. ليس هناك، كما أوعزت، من أن الحائزين على رأس المال التعليمي هم الميالون إلى نفاد الصبر والتمرد ضد إمتيازات حائزي رأس المال السياسي، وهم الأقدر على مواجهة النخبة بشعاراتهم نفسها في المساواة والكفاءة التي هي أساس الشرعية التي يدعيها النظام. ولكن يمكن لنا أن نتساءل عما إذا كان هؤلاء الذين يحلمون، من بين المثقفين، بإشتراكية حقيقية في مواجهة التمسيخ الذي أنتجه وفرضه رجال النظام (وخصوصاً أولئك الذين لم يكونوا يوماً خارج النظام، هم مستعدون أن يعطوا كل شيء للنظام الذي أعطاهم كل شيء) قادرين على إقامة حلف حقيقي ودائم مع المقهورين وخصوصاً العمال اليدويين الذين لا يملكون إلا أن يكونوا حساسين «التأثير الإستعراضي» الذي يمارسه رأس المال العادي، أي رأس مال الثلاجات والغسالات والفولس فاجن، أو مع صغار الموظفين من بيروقراطيات الدولة والذين لا يجدون في الضمانات المتواضعة المليئة بالمثالب، وفي حالة الرفاهية من الدرجة الثالثة أسباباً كافية لرفض الإشباع الآني والمحمل بمخاطر بديهية (وخصوصاً البطالة) التي يقدمها لهم الإقتصاد الليبرالي المخفف بتدخل الدولة والحركات الإجتماعية.

2

الرأسمال الجديد

أريد أن أتعرض للآليات الشديدة التعقيد التي تساهم من خلالها المؤسسة التعليمية (وألح على كلمة تساهم) في إعادة إنتاج توزيع رأس المال الثقافي، وبالتالي في بنية المجال الإجتماعي[1]. ويرتبط بالبعدين الأساسيين لهذا المجال، اللذين أشرت إليهما سابقاً، مجموعتان مختلفتان من آليات إعادة الإنتاج؛ يحدد تركيبهما نمط إعادة الإنتاج ويؤديان لأن يذهب رأس المال إلى رأس المال، ولأن تنحو البنية الإجتماعية إلى الإستمرارية (ذلك مع التعرض إلى تعديلات على قدر من الأهمية). تحدث عملية إعادة إنتاج بنية رأس المال الثقافي في إطار العلاقة بين إستراتيجيات العائلات والمنطق الخاص للمؤسسة التعليمية.

العائلات أجسام (أجساد إتحادية ***corporate bodies***) تحيا بنوع من إعادة الإنتاج ***conatus***[*]، حسب معناه لدى إسبينوزا، أي بنزوع

---

(1) محاضرة ألقيت في جامعة توداي في تشرين الأول ـ أوكتوبر 1989.

(*) يرى إسبينوزا أن نزوع شيء ما إلى إستمرارية وجوده وحفظ ذاته ما هو إلا جوهر الشيء نفسه ويشير مصطلح conatus إلى ذلك الجوهر الذي يعني الإستمرارية في الوجود.

إلى إستمرارية وجودها الإجتماعي، بكل سلطاته وإمتيازاته، الذي هو أساس إستراتيجيات إعادة الإنتاج، إستراتيجيات الخصوبة، إستراتيجيات زواجية، إستراتيجيات ميراثية، إستراتيجيات إقتصادية، وأخيراً وبالأخص إستراتيجيات تعليمية. فكلّما كان رأس المال الثقافي للعائلات أكثر أهمية كان وزنه النسبي أكبر من رأس المال الإقتصادي، إستثمرت أكثر في التعليم المدرسي (في زمن التلقين، وبمساعدات متنوعة الأشكال، وفي حالات معينة، بالنقود، كما هو الحال في اليابان مع مؤسسات الحث forçage التي هي الفصول الإعدادية للمسابقات مثل جوكو و يوبي - كو) - وكلما كانت الإستراتيجيات الأخرى في إعادة الإنتاج (وبالذات الإستراتيجيات الميراثية التي تستهدف النقل المباشر لرأس المال الإقتصادي) نسبياً أقل فاعلية وأقل مردودية (كما هو الحال اليوم في اليابان منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وبصورة أقل في فرنسا).

هذا النموذج، الذي قد يبدو شديد التجريد، يسمح بفهم الأهمية المتزايدة التي تعطيها العائلات وخاصة العائلات المتميزة ومن بينها عائلات المثقفين أو المعلّمين أو أصحاب المهن الحرة للتعليم في جميع البلاد الصناعية وفي اليابان بلا شك أكثر من أي مكان آخر. كما يسمح النموذج بأن نفهم أن المعاهد العليا، تلك التي تقود الأوضاع الإجتماعية إلى أعلى، تصبح أكثر فأكثر محتكرة بالكامل بأطفال الفئات المتميزة، ويحدث ذلك في اليابان والولايات المتحدة كما في فرنسا. وبصورة أوسع لا يسمح النموذج فقط بأن نفهم كيف تحفظ المجتمعات الصناعية إستمراريتها، ولكن أيضاً كيف تتغير تحت تأثير التناقضات الخاصة بنمط إعادة الإنتاج التعليمي.

المدرسة، شيطان ماكسويل؟

لكي نعطي نظرة شاملة لطريقة عمل آليات إعادة الإنتاج التعليمي يمكننا، مبدئياً، أن نستحضر الصورة التي إستخدمها عالم الفيزياء ماكسويل لكي يسهل فهم كيفية تعليق فاعلية القانون الثاني للترموديناميكا: يتخيل ماكسويل شيطاناً يقف بين الجزيئات التي في حالة حركة وهي ساخنة بدرجة ما، أي سريعة بدرجة ما. عندما تمر الجزيئات أمامه يقوم بعملية فرز، فيرسل الجزيئات الأسرع في وعاء ترتفع درجة حرارته ويرسل الجزيئات الأبطأ في وعاء آخر تنخفض درجة حرارته، وبذلك يحتفظ بالفارق وبالنظام الذي كان سينعدم لو تم الأمر بصورة أخرى. تتصرف المؤسسة التعليمية بطريقة شيطان ماكسويل نفسها: فهو يحفظ النظام الموجود مسبقاً أي بالهوة التي تفصل بين التلاميذ الحاصلين على كميات غير متكافئة من رأس المال الثقافي رغم هدر الطاقة اللازمة لإجراء عملية الفرز. وبشكل أكثر تحديداً، يقوم النظام التعليمي، عبر سلسلة من عمليات الفرز، بالفصل بين الحائزين على رأس مال ثقافي موروث، والمحرومين منه، ولأن الفروق في الإستعدادات وثيقة الإرتباط بالفروق الإجتماعية حسب نوع رأس المال الموروث، تتجه المؤسسة التعليمية إلى الإحتفاظ بالفوارق الإجتماعية الموجودة.

لكن علاوة على ذلك، تنتج المؤسسة التعليمية أثرين لا يمكن أن نعي قدرهما إلا بالتخلي عن اللغة (الخطرة) للنزعة الآلية. تقيم المؤسسة التعليمية، عن طريق إحداث قطيعة بين طلاب المدارس العليا وطلاب الكليات، حدوداً إجتماعية موازية لتلك التي تفصل بين الأرستقراطية الكبيرة والأرستقراطية الصغيرة، وبين هذه الفئات

والكادحين البسطاء. وهذا الفصل محدد، في شروط الحياة نفسها، بالتعارض بين حياة العزل للإقامة الداخلية في المدارس، والحياة الحرة للطالب، ثم بعد ذلك في مضمون وتنظيم عمل الإعداد للمسابقات: فمن جانب، هناك الأطر الصارمة وأشكال التعليم شديدة المدرسية وفوق ذلك مناخ من الإلحاح والتباري يفرض الطاعة ويشبه بصورة سافرة عالم المؤسسة الإستثمارية، ومن جانب آخر، تحتوي «حياة الطلبة»، التي تقترب من تقاليد الحياة البوهيمية، على درجة أقل من الإنضباط والإلتزام حتى في الوقت المخصص للعمل. ويتحدد الإنفصال أيضاً بواسطة وفي المسابقة نفسها وعبر ذلك القطع الطقسي الذي هو بمثابة جبهة سحرية حقيقية، إذ يقيم إختلافاً طبيعياً بين آخر طالب مقبول وأول طالب راسب وحرمانه من الحق في حمل إسم و لقب. وهذا يمثل عملية سحرية حقيقية تجد نموذجها paradigme في الفصل بين المقدس والدنيوي حسب تحليل دوركهايم.

تعتبر عملية التصنيف التعليمية دائماً، وخصوصاً في هذه الحالة، عملية ترسيم ordination بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة في اللغة الفرنسية(*). إنها تكرس فارقاً في الرتبة الإجتماعية وعلاقة محسومة بجماعة: فالمختارون مميزون طوال حياتهم بإنتمائهم (خريج معهد كذا). إنهم أعضاء في رهبانية ordre، بالمعنى المتداول لهذه الكلمة في العصر الوسيط، وطائفة أشراف أي جماعة مقصورة بوضوح (يكون المرء منها أو لا يكون) على بشر منفصلين عن عامة

(*) Ordination سيامة أو رسامة الكاهن أيضاً وكذلك تطلق على تقويم الأعياد الدينية.

الناس الفانين عبر إختلاف في الجوهر وفي الشرعية، وبمقتضى ذلك يسودون. ولذا فالفصل الذي تحدثه المعاهد التعليمية هو ترسيم بمعنى تكريس وتنصيب في فئة مقدسة، أرستقراطية.

إن غياب الحس النقدي يمنعنا من أن نرى كل ما تخفيه العمليات ذات المظهر التقني المحض التي تقوم بها المؤسسة التعليمية. وهكذا فالتحليل الفيبري للدبلوم كإجازة ***Bildungs patent*** وللإمتحان كوسيلة للفرز الجذري، دون أن يكون خاطئاً يظل جزئياً: إذ إن هذا التحليل يهمل الجانب السحري للعمليات التعليمية التي تقوم أيضا بوظيفة توجيه ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده ماكس فيبر. . . فالإمتحانات والمسابقات تبرر عقلانية لا تضع العقلانية هدفا لها وتقدم الألقاب التي تصدق على نتيجتها شهادات الكفاءة الإجتماعية كضمانات على الكفاءة الفنية، مقتربة في ذلك من ألقاب الأرستقراطية. من الآن فصاعداً يعتمد النجاح الإجتماعي، في جميع البلاد الصناعية مثل فرنسا والولايات المتحدة واليابان، بصورة وثيقة على عملية ترشيح مبدئية (فرض إسم، في العادة يكون إسم مؤسسة تعليمية، جامعة توداي أو هارفارد أو مدرسة البوليتكنيك) تكرس تعليمياً الفارق الإجتماعي الموجود.

إن منح الإجازة يتم عادة في إحتفالات رسمية تشبه تماماً حفل تدريع الفارس. والوظيفة التقنية البديهية، وأي بداهة، للتأهيل ولنقل الكفاءة التقنية ولفرز الأشخاص الأكثر كفاءة تقنياً، كل ذلك يخفي وظيفة إجتماعية وهي تكريس الحائزين الدستوريين على الكفاءة الدستورية وعلى الحق في القيادة، أو كما نقول هنا في اليابان نيسي ***Nesei*** (الجيل الثاني). لدينا إذن، في اليابان كما في فرنسا،

أرستقراطية مدرسية وراثية من مديري الصناعة، كبار الأطباء، كبار الموظفين وحتى من القادة السياسيين، وتحتوي أرستقراطية المعاهد التعليمية هذه على جزء هام من ورثة الأرستقراطية العائلية التقليدية الذين إستبدلوا ألقابهم الأرستقراطية بألقاب تعليمية.

وهكذا فالمؤسسة التعليمية، التي أمكن الإعتقاد، في وقت ما، أن بإمكانها إدخال شكل من سلطة الجدارة عن طريق تفضيلها للإستعدادات-الفردية في مواجهة الإمتيازات الوراثية، تميل، عبر الرابطة الخفية بين الإستعداد المدرسي والميراث الثقافي، لأن تقيم أرستقراطية دولة حقيقية، تكفل الألقاب المدرسية سلطتها وشرعيتها. يكفي القيام بعودة إلى التاريخ لنرى أن سيادة هذه الأرستقراطية الخاصة، المرتبطة جزئياً بالدولة، هي حصيلة مسار طويل: إن أرستقراطية الدولة، في فرنسا وبلا شك أيضاً في اليابان، هي جسد قد خلق نفسه بخلق الدولة. لقد أنشأ الدولة ليقيم نفسه كحائز لإحتكار شرعي لسلطة الدولة. إن أرستقراطية الدولة في فرنسا هي وريثة أرستقراطية القضاء التي تتميز عن أرستقراطية السيف والتي ترتبط بها غالباً بالزواج مع تقدم الزمن، بإعتبارها تدين بوضعها إلى رأس المال الثقافي ذي النوع القانوني في جوهره.

لا يمكنني هنا أن أستدعي مجمل التحليل التاريخي الذي رسمت خطوطه في الفصل الأخير من **أرستقراطية الدولة**، والذي إستندت فيه على كتابات نادراً ما يتم عقد الصلة بينها لمؤرخي التربية ومؤرخي الدولة ومؤرخي الأفكار. يمكن للتحليل أن يفيد كقاعدة لمقارنة منهجية مع المسار، المشابه تماماً في نظري رغم الإختلافات الظاهرة، الذي دفع جماعة الساموراي، وكانت شريحة منها قد

تحولت إلى بيروقراطية متعلمة في القرن السابع عشر، إلى إنشاء دولة حديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مؤسسة على مجموعة من البيروقراطيين الذين يجمعون بين الأصل الأرستقراطي والثقافة التعليمية المتينة. ويهتمون بتأكيد إستقلالهم عبر وبواسطة عبادة الدولة القومية المتأصلة في النزعة الأرستقراطية، وأيضاً من خلال شعور شديد بالتفوق في مواجهة رجال الصناعة والتجار والسياسيين المحترفين.

بالعودة إلى حالة فرنسا، نلاحظ إذن أن إختراع الدولة، ولا سيما أفكار «الجمهور» و «الصالح العام» و «الخدمة العامة» التي هي في القلب منها، لا ينفصل عن إختراع المؤسسات التي تشيد سلطة أرستقراطية الدولة وإعادة إنتاجها: كذلك، على سبيل المثال، مراحل تطور المؤسسة التعليمية وبالذات ظهور مؤسسات من نوع جديد في القرن الثامن عشر، وهي المدرسة التكميلية collèges التي قامت بخلط بعض فصائل الأرستقراطية مع برجوازية القضاء في نظام الإقامة الداخلية، وكانت إرهاصا بالنظام الحالي للمعاهد العليا، تتواكب هذه المراحل مع مراحل تطور برجوازية الدولة (وبصورة ثانوية الكنيسة على الأقل في القرن السادس عشر). صاحب الطابع الذي إكتسى به المجال البيروقراطي وتعدد المواقف المستقلة للسلطات الدنيوية والروحية الموجودة، تطور برجوازية وأرستقراطية قضائية إرتبطت مصالحهما، وخصوصاً فيما يتعلق بإعادة الإنتاج إرتباطاً وثيقاً بالمدرسة، سواء في أسلوب العيش الذي يفسح مجالاً واسعاً للممارسات الثقافية، وفي نظام القيم. تتحدد هذه البرجوازية المثقفة Bildungsburgertum كما يقول الألمان في مواجهة رجال الدين من جانب، وأرستقراطية السيف من جانب آخر التي طالما إنتقدت

نظريتها القائمة على الولادة بإسم الجدارة وما سيسمى فيما بعد بالكفاءة. في نهاية الأمر، حدث في داخل القضاء أن أُبْتُكِرَتْ بصورة جماعية، وإن كان تاريخ الأفكار يذكر أسماء أشخاص منعزلة، نظرية الخدمة العامة، والخير العام، والأمر العام، أي بإختصار ما تم تسميته «النزعة الإنسانية المدنية والمهنية» التي ستلهم الثورة الفرنسية عبر المحامين الجيرونديين أساساً.

وهكذا كان على الطبقة الجديدة التي تستند سلطتها ونفوذها على رأس المال الجديد، أي رأس المال الثقافي، لكي تفرض نفسها في الكفاح الذي يضعها في مواجهة الشرائح الأخرى المسيطرة، أي أرستقراطية السيف والبرجوازية الصناعية والتجارية، أن ترفع بمصالحها الخاصة إلى درجة أعلى من الكونية، وأن تبتكر طبعة لنظرية الخدمة العامة وحكم الكفاءة يمكننا تسميتها «تقدمية» (بالنسبة إلى الأشكال الأرستقراطية الأخرى التي إبتكرها فيما بعد الموظفون الألمان والموظفون اليابانيون): عن طريق المطالبة بالسلطة بإسم ما هو كوني، عملت أرستقراطية وبرجوازية القضاء، على تقدم الموضوعانية objectivation وبواسطة ذلك على تقدم الفاعلية التاريخية لما هو كوني، ولم يستطيعوا الإفادة من الدولة التي يزعمون خدمتها دون أن يخدموا بشكل ما القيم الكونية التي يجعلون منها ماهية هذه الدولة.

الفن أو النقود؟

يمكنني أن أنهي هنا حديثي، لكنني أود أن أعود سريعاً إلى صورة شيطان ماكسويل التي إستخدمتها لضرورة الإبلاغ. لكنها، ككل أشكال المجاز المستعارة من الفيزياء وتحديداً من

الترموديناميكا، تنطوي على فلسفة للفعل خاطئة تماماً، ورؤية محافظة للواقع الإجتماعي (كما يشهد بذلك الإستخدام الواعي أو غير الواعي الذي يقوم به من يستنكرون ـ مثل هيدجر على سبيل المثال ـ «التسوية» والتخفيف التدريجي للإختلافات «الأصلية» في التفاهة السطحية والباردة للقيم «المتوسطة»). في الواقع، إن الفاعلين الإجتماعيين سواء كانوا تلاميذ يختارون مساراً أو مجالاً، أو أسراً تختار مدرسة ما لأبنائها. . . إلخ. ، ليسوا جزيئات خاضعة لقوى آلية، ويتصرفون مجبرين بمقتضى **الأسباب**، كما يعتقد المدافعون عن **النظرية العقلية للفعل** ***Rational Action Theory***. (يمكنني أن أبيِّن، لو أتاح لي الوقت، أن هذه الفلسفات وإن بدت متعارضة كلية في المظهر، فإنها تتفق في الواقع. فإذا كانت معرفة نظام الأشياء والأسباب تامة وكاملة وإذا كان الإختيار منطقياً تماماً، فنحن لا نرى في أي شيء يختلف هذا الإختيار عن الخضوع الخالص والتام للقوة في العالم. وبهذا المعنى، يظل يعتبر إختياراً).

إن «الذوات» هم في الواقع عوامل تتحرك بالممارسة والمعرفة مزودة بحس عملي ***sens pratique*** (هذا عنوان أعطيته للكتاب الذي أعرض فيه هذه التحليلات)، وهو نظام مكتسب من الأفضليات ومبادىء الرؤية والتقسيم (ما نسميه في العادة الذوق)، ومن بنى معرفية دائمة (التي هي في الجوهر نتاج إدماج البنى الموضوعية) ومن صورة للفعل توجه عملية إدراك الموقف والإجابة الملائمة. **السيماء** ***L'habitus*** هي هذا النوع من الحس العملي بما ينبغي عمله في موقف معين ـ وهو ما يسمى في الرياضة، معنى اللعب، ويكمن فيه فن إستباق أرجحية التبادل القائم بصورة كامنة في الحالة الحاضرة للعب. ولكي نأخذ مثلاً في مجال التعليم، يصبح معنى اللعب

ضرورياً أكثر فأكثر، كما هو الحال في فرنسا وأيضاً في اليابان، فكلما زاد تنوع المسارات وتشابكها (كيف يُختار بين مدرسة ذائعة الصيت دبَّ فيها الإنحطاط ومدرسة عادية ناشطة في الصعود؟). إن تقلبات بورصة الأسهم التعليمية يصعب التنبؤ بها، وأولئك الذين يستطيعون الإفادة عبر أسرهم أو آبائهم أو إخوتهم أو أخواتهم... إلخ. أو عبر علاقاتهم بمعلومة عن مدارات التأهيل وحصيلتها المتباينة، الحالية أو الممكنة، يمكنهم أن يحسنوا توجيه إستثماراتهم المدرسية ويجنوا أكبر فائدة من رأس مالهم الثقافي. وهذه إحدى الوساطات التي من خلالها يرتبط النجاح التعليمي ـ والإجتماعي ـ بالأصل الإجتماعي.

بصورة أخرى نقول، إن «الجزيئات» التي تتقدم بإتجاه الشيطان تحمل في داخل، أي في داخل هيأتها، قانون إتجاهها وحركتها، ومبدأ «النداء الباطني» الذي يوجههم إلى هذه المؤسسة أو ذلك المجال. وقد حللت طويلاً كيف أن الوزن النسبي في رأس مال المراهقين (أو رأس مال عائلاتهم) للرأس المال الإقتصادي والرأس المال الثقافي (وهو ما أسميه ببنية رأس المال) يوجد مترجماً من جديد في نظام من الأفضليات يدفعهم إلى تفضيل إما الفن على حساب النقود، وأشياء الثقافة على حساب شؤون السلطة، إلخ.، أو العكس. كيف تشجعهم بنية رأس المال هذه، من خلال نظام الأفضليات الذي تنتجه، على أن يتوجهوا في إختياراتهم التعليمية، ثم الإجتماعية، تجاه هذا القطب أو ذاك في مجال السلطة. القطب الثقافي أو قطب الأعمال، وأن يتبنوا الممارسات والآراء الموائمة (هكذا يمكن فهم ما لا يعتبر بديهياً إلا لأننا تعودنا عليه، أي أن طلاب مدرسة التعليم العالي Ecole Normal، معلمي المستقبل

ومثقفيه، يقولون أنهم بالأحرى من اليسار ويقرأون مجلات ثقافية ويرتادون كثيراً المسرح والسينما ويمارسون الرياضة قليلاً، بينما طلاب مدرسة التجارة العليا HEC يقولون إنهم بالأحرى من اليمين، ويمارسون الرياضة بكثافة، إلخ.).

وعلى المنوال نفسه يوجد، من بين أشياء أخرى، آلاف من المعلمين، في محل الشيطان، يطبقون على التلاميذ مقولات للإدراك والتقدير مركبة حسب المبادىء نفسها (لا يمكنني هنا أن أسهب في التحليل الذي قمت به لمقولات الذهن التعليمي entendement professoral، وإلى الأزواج من الصفات، مثل لامع/جاد، التي يطبقها المعلمون بغية الحكم، على إنتاج تلاميذهم وعلى كل أساليبهم في الوجود والتصرف، بغية الحكم عليهم). أي بصورة أخرى، يكون فعل النظام المدرسي هو نتيجة أفعال، مُنَسَّقٌ بينها بصورة غير صارمة، لآلاف من شياطين ماكسويل الصغار الذين، بواسطة إختياراتهم المنظومة حسب النظام الموضوعي (إن البنى البناءة هي، كما ذكرت، بنى مبنية) يميلون إلى إعادة إنتاج هذا النظام دون أن يعرفوا ولا أن يرغبوا.

ولكن الصورة المجازية للشيطان ذات خطر أيضاً لأنها تحبذ التصور الخيالي عن المؤامرة التي تهيم فى الفكر النقدي في أغلب الأحيان، تحبذ فكرة أن هناك إرادة شريرة مسؤولة عن كل ما يحدث، عن ما هو حسن وبالأولى عن ما هو قبيح، في العالم الإجتماعي. إذا كان ما يحق لنا وصفه كآلية لضرورة الإبلاغ يعاش أحياناً وكأنه آلة جهنمية (نتحدث هنا في اليابان كثيراً عن «جحيم النجاح») أو كدورة «تروس» مأساوية مستقلة ومتفوقة على البشر،

فذلك لأن كل فرد من الفاعلين مضطر، إلى حد ما، الإشتراك في لعبة تفرض عليه جهوداً هائلة وتضحيات جمة.

أعتقد أن النظام الإجتماعي الذي يضمن نمط إعادة الإنتاج ذا العنصر المدرسي يُخضع اليوم حتى أكبر المستفيدين منه لدرجة من التوتر مشابهة تماما لما كان يفرضه مجتمع البلاط، كما يصفه نوربير إلياس، على هؤلاء أنفسهم الحائزين على الإمتياز الإستثنائي بأن يكونوا أعضاء فيه: «وفي التحليل الأخير، إن ضرورة هذا النضال من أجل الحظوظ في القوة والمرتبة والهيبة المهددة دائماً، هي التي تدفع أصحاب المصلحة، بسبب البنية التراتبية لنظام السيادة، إلى إطاعة رسميات يشعر الجميع أنها عبء. لم يكن في مقدور أي شخص منتم للجماعة أن يجري أدنى محاولة إصلاح، أو أي تعديل في البنى الدقيقة والحرجة إذ كان يفضي بلا شك إلى المساءلة وإلى تخفيض بل وحتى إلى إلغاء حقوق وإمتيازات أفراد أو عائلات. هناك نوع من المقدسات تحرِّم على الشريحة العليا من هذا المجتمع أن تمس حظوظ القوة هذه، فضلا عن أن تلغيها. فكل محاولة في هذا الإتجاه كانت ستحرك ضدها الشرائح الواسعة من أصحاب الإمتيازات الذين كانوا يخشون، ربما ليس عن سوء تقدير، من أن تكون بنى السلطة التي تمنحهم الإمتيازات معرضة لخطر الإطاحة أو الإنهيار لو حدث مساس بأقل تفاصيل النظام القائم. هكذا لم يتغير شيء»[2]. في اليابان كما في فرنسا، الآباء المتعبون والشباب المنهكون والموظفون المحبطون، بسبب نتائج تعليم يجدونه غير ملائم، هم الضحايا

---

(2) Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, P. 330.

العاجزون لآلية هي ليست إلا الأثر المتراكم لإستراتيجياتهم التي ولّدها ويحيط بها منطق تنافس الجميع ضد الجميع.

لكي ننتهي إلى حل مع العرض المبتور والساخر الذي قام به بعض المحللين سيئي الفهم أو سيئي النية لأعمالي، ينبغي أن يكون لدي وقت لأبين هنا كيف أن منطق نمط إعادة الإنتاج ذي العنصر التعليمي - وتحديداً خاصيته **الإحصائية** - والتعارضات التي تميزه، يمكن أن تكون في أساس إعادة إنتاج بنى المجتمعات الصناعية، وفي الوقت نفسه و بلا تعارض، في صف التغييرات التي تعتريها. تشكل هذه التعارضات (التي حللتها أساساً في الفصل المعنون: تصنيف إسقاط التصنيف، إعادة التصنيف[3] في كتابي (التمييز) بلا شك المبدأ الخفي لبعض الصراعات السياسية الخاصة بالحقبة الأخيرة. كحركة طلاب 68 التي، على مبدأ الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها، التي هزت في الوقت نفسه، ويدون أن نستطيع أن نفترض أي تأثير مباشر، الجامعة الفرنسية والجامعة اليابانية. حللت طويلاً في أحد كتبي، الذي أسميته من باب السخرية: **الإنسان الأكاديمي *Homo academicus***، عوامل أزمة العالم التعليمي التي كانت حركة 68 تعبيرها المرئي: زيادة في إنتاج الخريجين وإنخفاض في قيمة الشهادة (ظاهرتان تصيبان اليابان أيضا، لو صدقت ما قرأت)، وإنخفاض في قيمة الوظائف الجامعية، وبالتحديد الثانوية التي تضاعفت دون أن ينفتح السلك الجامعي بنسبة متكافئة بسبب البنية القديمة تماماً للتراتبية الجامعية (هنا أيضاً، أحب أن أقوم بتحقيق مقارن حول الشكل الذي

---

(3) Cf. *La Distinction, op. cit.*, p. 147-185.

إتخذته، في حالة اليابان، علاقات الزمن والسلطة الجامعية كما حللتها في فرنسا).

أعتقد أننا نجد، في التغييرات التي حدثت في المجال التعليمي وفي العلاقات بين المجال التعليمي والمجال الإقتصادي، وفي تعديل الصلة بين الشهادات المدرسية والوظائف، الأساس الحقيقي للحركات الإجتماعية الجديدة التي ظهرت في فرنسا في أعقاب 68 وحتى مؤخراً، مثل هذه الظاهرة الجديدة، ظاهرة «لجان التنسيق» coordinations والتي، كما يرى بعض المؤلفين، بدأت تظهر أيضاً في ألمانيا واليابان، لدى العمال خصوصاً إعتبارهم أقل إخلاصاً من سالفيهم للأخلاق التقليدية في العمل. وعلى المنوال نفسه، هناك صلة بين التغييرات السياسية التي تحدث في الإتحاد السوفييتي وتلك التي بدأت بوادرها في الصين وبين النمو الهام لتلك الشريحة من سكان هذه البلاد التي مرت بالتعليم العالي وما تبعه من تناقضات، ويبدأ ذلك حتى في داخل مجال السلطة نفسه.

ولكن ينبغي أيضاً فحص الصلة بين الجنوح المدرسي الجديد، المتزايد في اليابان عنه في فرنسا، ومنطق المنافسة الضارية التي تخيم على المؤسسة التعليمية وعلى الأخص تأثير القدر الذي يمارسه النظام المدرسي على المراهقين: تفرض المؤسسة التعليمية، في الغالب، تقييماتها الشاملة وأحكامها التي لا تُستأنف بقسوة نفسية شديدة. أحكاماً تقوم بصف التلاميذ في تراتبية واحدة حسب درجات الجودة ـ يسيطر عليها اليوم مادة الرياضيات. يجد المستبعدون أنفسهم محكوماً عليهم طبقاً لمعيار مقبول ومُقر جماعياً، أي لا يناقش ولم يناقش نفسياً، وهو الذكاء: ولهذا في الغالب لا يجدون

سبيلاً لإسترداد هوية مهددة إلا القطيعة العنيفة مع النظام التعليمي والنظام الإجتماعي (نلاحظ في فرنسا إنه في إطار التمرد على المدرسة تتشكل وتتلاحم العديد من عصابات الجانحين)، أو، كما هو الحال، الأزمة النفسية بل والمرض العقلي أو الإنتحار.

ينبغي في النهاية تحليل الخلل في الأداء التقني الذي هو، من وجهة نظر النظام نفسه، أي من وجهة نظر العائد التقني، ناتج من الأولوية المعطاة لإستراتيجيات **إعادة الإنتاج الإجتماعي**: ولن أعطي مثالاً ألا المكانة الدنيا التي تعطيها العائلات موضوعيا للتعليم الفني والخطوة التي تعطيها للتعليم العام. من المحتمل، في اليابان كما في فرنسا، أن نجد كبار القادة، وهم أنفسهم خريجو الجامعات العامة الكبرى في اليابان أو المدارس العليا في فرنسا، يدعون إلى إعادة تقدير التعليم الفني الذي إنحدر إلى حالة الملجأ أو المستودع (وأصبح ضحية، خاصة في اليابان، لمنافسة التعليم داخل المنشآت الإنتاجية)، لكنهم يعتبرون دخول أبنائهم إلى التعليم الفني كارثة الكوارث. يوجد التناقض نفسه في الموقف الملتبس لهؤلاء القادة أنفسهم تجاه النظام التعليمي الذي يدينون له إن لم يكن بمراكزهم فعلى الأقل بالسلطة والشرعية التي عن طريقها شغلوا هذه المراكز: وكأنهم أرادوا الحصول على الفوائد التقنية من العملية المدرسية دون تحمل تكاليفها الإجتماعية ـ مثل الإقتضاءات والضمانات المرتبطة بحمل شهادات يمكن تسميتها كونية في مقابل الشهادات «المنزلية» التي تمنحها المنشآت الإنتاجية ـ ، إنهم يحبذون التعليم الخاص ويدعمون ويحثون على المبادرات السياسية التي تستهدف تخفيض إستقلالية المؤسسة المدرسة وحرية هيئة التدريس؛ إنهم يظهرون إلتباساً كبيراً في السجال الدائر حول تخصص التعليم، وكأنهم يريدون

الإستفادة من جميع الإختيارات والحدود والضمانات المرتبطة بتعليم فائق التخصص وفي الوقت نفسه بالإنفتاح والمرونة التي يتيحها التعليم القائم على الثقافة العامة، المهيأ لتطوير القدرة على التكيف الملائم لموظفين غير مستقرين ومرنين، أو أيضاً المزايا والضمانات التي يحصل عليها «السادة الشبان» خريجو مدرسة المعاهد العليا ENA أو جامعة توداي، أولئك المديرون المتوازنون للمواقف التي تستدعي التوازن، وكذلك جرأة «الذئاب الصغار» الخارجين عن الصف والمفترض أنهم أكثر تكيفاً مع أوقات الأزمة.

لكن، لو كان مسموحاً، ولو مرة واحدة، للتخصص في علم الإجتماع أن يقدم تنبؤات، فإنه يتنبأ بأن أساس الصراعات الكبرى يكمن في المستقبل بلا شك في العلاقة المتوترة أكثر فأكثر بين أرستقراطية الدولة الكبيرة وأرستقراطية الدولة الصغيرة: كل شيء يسمح في الواقع بإفتراض أنه في مواجهة الخريجين القدامى للمدارس العليا في فرنسا والجامعات العامة الكبرى في اليابان الذين ينزعون أكثر فأكثر إلى الإحتكار الدائم للمراكز الكبرى في السلطة والبنوك والصناعة والسياسة. سينزع بلا شك حاملو الشهادات الأدنى مرتبة، ساموراي الثقافة الصغار، إلى التذرع بمبررات كونية جديدة في نضالهم من أجل زيادة عددهم في السلطة، كما فعل ذلك نبلاء الأقاليم الصغار في فرنسا منذ القرن السادس عشر وحتى بداية الثورة الفرنسية، أو الساموراي الصغار المبعدون الذين قاموا بالتمرد بإسم «الحرية والحقوق المدنية» ضد إصلاح ميجي Meiji في القرن التاسع عشر.

ملحق

المجال الإجتماعي ومجال السلطة[1]

لماذا يبدو لي ضرورياً وشرعياً إدخال مفهومي المجال الإجتماعي Espace social ومجال السلطة champ du Pouvoir في مصطلحات علم الإجتماع؟ في المقام الأول، لكي نتخلص من النزوع إلى التفكير في العالم الإجتماعي بطريقة جوهرية substantialiste. ينطوي مفهوم **المجال**، في حد ذاته، على مبدأ التعامل **العلائقي** للعالم الإجتماعي: إنه يؤكد بالفعل على أن «الواقع» الذي يشير إليه يكمن في **التخارج المتبادل** للعناصر التي تكونه. إن الكائنات الظاهرة، القابلة للرؤية مباشرة أفراداً كانت أو جماعات توجد وتبقى في داخل **الإختلاف** وبواسطته، أي بإعتبارها تحتل **أوضاعاً نسبية** داخل مجال العلاقات الذي، رغم أنه غير مرئي وصعب تجليه عيانياً، يكون هو الواقع **الأكثر** واقعية (*l'ens realissimum* كماكان يقول فلاسفة علم الكلام في العصر الوسيط) وهو الأساس الواقعي لسلوك الأفراد والجماعات.

---

(1) محاضرة ألقيت في جامعة ماديسون (الولايات المتحدة) في نيسان/ أبريل 1989.

ليس الهدف الأكبر للعلم الإجتماعي هو بناء طبقات. لا تطرح مشكلة التصنيف، التي تعرفها كل العلوم، على العلوم الإجتماعية بصورة مأساوية لا لأنها تتعلق بمشكلة سياسية، تبزغ عملياً من منطق الكفاح السياسي كلما أريد بناء جماعات واقعية بعملية تحريك يكون نموذجها الإرشادي هو الطموح الماركسي في بناء البروليتاريا كقوة تاريخية («يا عمّال العالم إتحدوا »).

أعطى ماركس، العالِم ورجل الممارسة، حلولاً نظرية خاطئة ـ مثل الوجود الواقعي للطبقات ـ لمشكلة عملية حقيقية: بالنسبة لكل عمل سياسي، هناك ضرورة للإدعاء بالقدرة على تمثيل مصالح مجموعة معينة، سواء كانت هذه القدرة واقعية أم إفتراضية، المهم أن تكون قابلة للتصديق، وأن تظهر وجودها كمجموعة ـ وهذه إحدى أهم وظائف المظاهرات ـ وتظهر القوة الإجتماعية الموجودة أو الممكنة القادرة على إعطائها لمن يعبرون عنها والذين يساهمون بذلك في تشكيلها كمجموعة. وهكذا يعني الحديث عن المجال الإجتماعي حل مشكلة وجود أو عدم وجود الطبقات التي تفرق علماء الإجتماع بجعل الطبقات تختفي: يمكننا أن ننكر وجود الطبقات دون أن ننكر ما هو جوهري مما يريد المدافعون عن المفهوم التأكيد عليه، أي التفرقة الإجتماعية التي يمكن أن تكون مولدة لصراعات فردية، وأحياناً لمصادمات جماعية بين الفاعلين الموجودين في أوضاع مختلفة داخل المجال الإجتماعي.

ليس على العلم الإجتماعي أن يبني طبقات، ولكن مجالات إجتماعية في داخلها يمكن تحديد طبقات ولكنها لا توجد إلا على الورق. عليه في كل حال أن يبني وأن يكتشف (متجاوزاً التعارض

بين البنائية والواقعية) مبدأ التفرقة التي تسمح نظرياً بإعادة توليد المجال الإجتماعي الواقع تحت الملاحظة العيانية. ليس هناك ما يسمح بإفتراض أن مبدأ التفرقة هذا يظل هو نفسه في كل زمان ومكان، في صين المنج أو في الصين المعاصرة أو في ألمانيا وروسيا والجزائر اليوم. ولكن بإستثناء المجتمعات الأقل تمايزاً (التي تظهر فروقاً يصعب قياسها حسب رأس المال الرمزي) تبدو كل المجتمعات كمجالات إجتماعية أي كبنى لفروق لا يمكن أن نفهمها حقيقة إلا بشوط بناء الأساس المولد الذي يقيم هذه الفروق في الواقع الموضوعي. هذا الأساس ليس إلا بنية توزيع أشكال للسلطة أو مجالات لرأس المال تكون فعالة في العالم الإجتماعي موضع الإهتمام ـ والتي تتنوع حسب المكان والزمان.

هذه البنية ليست دائمة والهندسة اللاكمية La Topologie التي تصف حالة أوضاع إجتماعية تسمح بإقامة تحليل حيوي لحفظ البنية وتعديلها وتوزيع الخصائص الفاعلة وبالتالي المجال الإجتماعي. وهذا ما أريد أن أعنيه عندما أصف المجال الإجتماعي الكلي كحقل، أي كمجال للقوى. مفروض بالضرورة على الفاعلين، الداخلين فيه، وكمجال للنضالات التي يتصادم داخلها الفاعلون بوسائل وغايات مختلفة حسب وضعهم في بنية مجال القوي، مساهمين بذلك في حفظ أو في تعديل البنية.

لا يمكن لشيء ما كالطبقة أو بصورة أعم مجموعة محشودة للدفاع عن مصالحها أن تصبح موجودة إلا بمقابل عمل جماعي للبناء نظرياً وعملياً في آن، ولكن ليست كل التجمعات الإجتماعية أيضا محتملة، وهذه الصنعة الإجتماعية التي هي دائماً مجموعة إجتماعية

لها الحظ في الوجود والبقاء بإستمرار، بقدر ما يكون الفاعلون الذين يتجمعون لتكوينها يحتلون مواقع متقاربة في المجال الإجتماعي (وهذا ينطبق أيضاً على الإرتباط القائم على العلاقة العاطفية كالحب والصداقة سواء أقرت إجتماعياً أم لا). يمكن القول بصورة أخرى إن العمل الرمزي للتكوين أو للتكريس اللازم لإنشاء مجموعة موحدة (فرض إسم، شارة، علامات للتجمع، مظاهرات شعبية... إلخ.)، يمكن له أن ينجح بقدر ما يكون الفاعلون الإجتماعيون الذين «يُمارس العمل الرمزي عليهم فعله، مضطرين، بسبب تجاورهم في المجال الإجتماعي وفي استعداداتهم والمصالح المرتبطة بأوضاعهم، لأن يعترفوا بعضهم ببعض وأن يقروا بالمشروع نفسه (سياسي أو غيره).

ألا يعني، قبول فكرة مجال إجتماعي موحد دون السؤال عن الشروط الإجتماعية للإمكانية وحدود هذا المجال، إرتكاب مصادرة على المطلوب؟

في الواقع، إن تكوين الدولة لا ينفصل عن مسار توحيد مختلف المجالات الإجتماعية والإقتصادية والثقافية (أو التعليمية) والسياسية... إلخ. ذلك المسار الذي يرافق التكوين التدريجي لاحتكار الدولة للعنف الشرعي الطبيعي والرمزي، إن للدولة القدرة على تنظيم عمل المجالات المختلفة، بسبب كونها تضم مجموعة من المصادر المادية والرمزية، إما عن طريق التدخل المالي (كما في المجال الإقتصادي، المساعدة العامة للإستثمار أو في المجال الثقافي، إعانة هذا النوع من التعليم أو ذاك) أو عن طريق التدخل القانوني (مثل وضع القواعد المختلفة التي تحكم عمل المنظمات أو سلوكيات الفاعلين الأفراد).

أما فيما يخص مفهوم مجال السلطة، فلقد أدخلته لكي نعي الآثار البنيوية التي لا يمكن فهمها بصورة أخرى: خصوصاً بعض خصائص الممارسات وتصورات الكتاب والفنانين التي لا تسمح الإحالة إلى المجال الأدبي أو الفني وحدهما بفهمها كلية، من ذلك على سبيل المثال الإلتباس المزدوج تجاه «الشعب» و «البرجوازي» الذي يوجد لدى كتاب وفنانين يشغلون أوضاعاً مختلفة داخل هذه المجالات والتي لا تصبح معقولة إلا إذا أخذنا في الإعتبار الوضع المحكوم الذي تحتله مجالات الإنتاج الثقافي في هذا المجال الأوسع.

ليس مجال السلطة (الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين المجال السياسي) مجالاً كالآخرين: إنه مجال علاقات القوى بين أنواع رأس المال المختلفة أو، بصورة أكثر تحديداً، بين الفاعلين الذين يحوزون بما فيه الكفاية نوعاً من أنواع رأس المال المختلفة بحيث يمكن أن يسيطروا على المجال الخاص به والذين تتكثف نضالاتهم كلما تم المساس بالقيمة النسبية لمختلف أنواع رأس المال، (على سبيل المثال «معدل التبادل» بين رأس المال الثقافي ورأس المال الإقتصادي) أي عندما تكون التوازنات القائمة مهددة داخل مجال الهيئات المتنوعة المعنية بإعادة إنتاج مجال السلطة (في حالة فرنسا هو مجال المعاهد العليا).

أحد مسببات النضالات بين مجموعة من الفاعلين أو المؤسسات التي يجمعها حيازتها لكمية من رأس مال محدد (إقتصادي أو ثقافي على الخصوص) كافية لكي تحتل مواقع سائدة داخل مجالاتهم الخاصة، هو حفظ أو تعديل «معدل التبادل» بين مختلف أنواع رأس

المال وبالتالي السلطة على الهيئات البيروقراطية التي من اختصاصها تغيير هذا المعدل بواسطة إجراءات إدارية ـ على سبيل المثال، تلك التي يمكنها تعيين ندرة الشهادات المدرسية التي تفتح باب الوصول إلى المراكز السائدة، وبذا تعيِّن القيمة النسبية لهذه الشهادات والمراكز الخاصة بها. تعتمد القوى المستخدمة في هذه النضالات واتجاهها المحافظ أو الإنقلابي، على «معدل التبادل» بين الأنواع المختلفة من رأس المال، أي أنه إنطلاقا من هذا نفسه تهدف النضالات إلى الحفظ أو التعديل.

ليست السيادة نتيجة مباشرة وبسيطة لفعل تمارسه مجموعة من الفاعلين (الطبقة السائدة) يتقلدون سلطة قمعية، ولكنها نتيجة غير مباشرة لمجموعة معقدة من الأفعال التي تتولد في شبكة الضغوط المتقاطعة التي يتعرض لها كل واحد من السائدين من أقرانه. هكذا يكون السائدون مسوَّدين بواسطة بنية الحقل الذي من خلاله يمارسون سيادتهم.

3

نحو علم للأعمال الأدبية والفنية

تقترح مجالات الإنتاج الثقافي على العاملين بها مجالاً للممكنات ينزع لتوجيه أبحاثهم عن طريق تحديد آفاق المشاكل والمراجع وعلامات التعريف (التي تتكون في الغالب من أسماء شخصيات مشهورة) والمفاهيم التي تنتهي بـ isme، بإختصار نظام كامل من البيانات ينبغي وجوده دائماً في الدماغ ـ ولا يعني ذلك في الوعي ـ لكي نظل داخل الملعب[1]. وهذا ما يحدد الفرق على سبيل المثال بين المحترفين والهواة أو «السذج» بلغة التصوير (مثل دوانييه روسو). مجال الممكنات هذا هو ما يجعل منتجي حقبة ما محددين زمانياً ومكانياً وفي الوقت نفسه مستقلين نوعاً ما بالنسبة للتحديدات المباشرة للمحيط الإجتماعي والإقتصادي: لكي نفهم، على سبيل المثال، إختيارات مخرجي المسرح المعاصرين، لا يمكن أن نكتفي بردها إلى الشروط الإقتصادية، إلى الدعم المدفوع أو حصيلة بيع التذاكر ولا حتى لرغبات الجماهير؛ ينبغي الرجوع إلى تاريخ الإخراج منذ سنة 1880 الذي تم خلاله تكوين الإشكالية الخاصة مرجعاً

(1) محاضرة ألقيت في جامعة برانستون في إطار محاضرات:
Christian Guass Seminars in Criticism,1986.

لمواضيع النقاش، ولمجموعة العناصر المكونة للعرض المسرحي، التي ينبغي على كل مخرج جديد بهذا الإسم أن يتخذ إزاءها موقفاً.

يعمل مجال الممكنات، الذي يستعلي على الفاعلين المفردين، كنظام للبيانات يؤدي إلى جعل المبدعين المعاصرين، وإن لم يرجع بعضهم طوعاً إلى البعض، يحددون موضوعياً بعضهم البعض.

ولا يفلت التفكر في أمر الأدب من هذا المنطق. أريد أن أحاول أن أبرز ما يبدو لي مجالاً للطرق الممكنة لتحليل الأعمال الثقافية ساعياً في كل مرة أن أوضح المسلمات النظرية. لكي أصل إلى الغاية المنهج، الذي يقيم علاقة قابلة للإدراك العقلي بين إتخاذ المواقف (الإختيار بين الممكنات) والأوضاع المشغولة في المجال الإجتماعي، ينبغي أن أعرض العناصر الإجتماعية الضرورية في كل حالة لتوضيح كيف يتوزع المختصون بالرغم من إختلافهم على التيارات المتعددة. لماذا يتبنون منهجاً بعينه من بين مجموعة من المناهج المتباينة. ولكنني لن أفعل ذلك رغم أنه ليس أصعب المهام (قد حددت الخطوط العريضة لمثل هذه العلاقة في التحليل الذي عرضته في **الإنسان الأكاديمي** للسجال الذي دار بين بارت وبيكار).

العمل كنص

هناك قسمة أولى معروفة، هي تلك التي تعارض **الشروح الخارجية بالتفسيرات الداخلية** أو الشكلية (بمعنى الذي يقصده دوسوسير Saussure عندما يتحدث عن «اللسانيات الداخلية»). القراءة الداخلية في صورتها العادية هي مهمة **المحاضرين *Lectores***، أعني مدرسي الآداب في جميع البلدان. وبإعتبار أنها مدعومة من منطق

المؤسسة الجامعة ـ وهذا الوضع في الفلسفة أكثر وضوحاً ـ فلا حاجة بها لأن تتكون في صيغة مذهب ويمكنها أن تظل على مستوى التعبير الفردي doxa فحسب. لم تفعل النقدية الجديدة ***New Criticism***، التي كان لها فضل إعطاء تعبير صريح عنها، سوى أن تشكل على مستوى النظرية إفتراضات القراءة «الخالصة» لأدب «خالص»، قراءة قائمة على إطلاقية النص. الإفتراضات المكونة تاريخياً والملازمة للإنتاج «الخالص» وخصوصاً في حالة الشعر، تجد أيضاً تعبيراً لها في المجال الأدبي نفسه، في إنجلترا لدى ت.س. إليوت في ***The Sacred Wood*** وفي فرنسا لدى المجلة الفرنسية الجديدة NRF وخصوصاً لدى بول فاليري: يُنظر للأعمال الثقافية كدلالات غير زمنية وصور خالصة داعية لقراءة داخلية تماماً وغير تاريخية، قراءة تستبعد أي مرجع، لأنها تعتبره فظاً واختزالياً للتحديدات التاريخية أو الوظائف الإجتماعية.

في واقع الأمر لو أردنا بأي ثمن تأسيس هذا التراث الشكلي نظرياً وهو الذي يستغني عن أي أساس لأنه مترسخ في التعبير الفردي doxa المؤسساتي يمكننا أن نتجه في إتجاهين. يمكننا الإستناد على النظرية الكانطية الجديدة للأشكال الرمزية أو، بصورة أوسع، كل التراث الذي يستهدف إكتشاف البنى الأنثروبولوجية الكونية (كالميثولوجيا المقارنة) أو نعيد الإمساك بالأشكال الكونية للعقل الشعري أو الأدبي، والبنى اللاتاريخية التي توجد في مبدأ البناء الشعري للعالم (على سبيل المثال «ماهية» الشعري والرمز والمجاز، إلخ.).

الأساس الثاني الممكن هو النظرية البنيوية وهي أكثر قوة ثقافياً وإجتماعياً، قد حلت محل التعبير الفردي doxa ذي المنحى الداخلي وأعطت هالة علمية على القراءة الداخلية. كتفكيك صوري للنصوص

غير الزمنية. علم التأويل (الهرمينوطيقا) البنيوي يتعامل مع الأعمال الثقافية (لغة، أساطير، وبشكل أوسع الأعمال الفنية) على أنها (تكوينات) وبنى مبنية بلا فاعل بانٍ (ينظم بنيتها) فهي، كاللغة حسب مفاهيم فردينان دوسوسير Saussure، تحققات تاريخية خاصة وينبغي أن يفك شفرتها على هذا الأساس، ولكن دون أي إحالة إلى الشروط الإقتصادية أو الإجتماعية لإنتاج العمل أو لمنتجي العمل (كالنظام التعليمي).

يرجع فضل ميشيل فوكو إلى أنه أعطى ما يبدو لي أنه الصيغة الوحيدة الدقيقة (يشاركه في ذلك الشكليون الروس) للمشروع البنيوي في مجال تحليل الأعمال الثقافية. البنيوية الرمزية، كما يعبر عنها، تحتفظ من دوسوسير بما هو جوهري أي أولوية العلاقات: يقول دوسوسير في أسلوب قريب من كاسيريه Cassirer في كتابه «مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة» ***Substanzbegriff und Funktionsbegriff*** «اللغة شكل وليست جوهراً». ولأن ميشيل فوكو واع بأن أي عمل لا يوجد بذاته، أي خارج علاقات الإعتماد المتبادل التي تربطه بأعمال أخرى، فهو يقترح أن يطلق تسمية «حقل الإمكانات الإستراتيجية» Champ de Possibilités Stratégiques على «منظومة التمايز والإنفصال والتبدد» يتحدد من داخلها كل عمل خاص[2]. ولكن لأنه قريب من السيميائيين ومن إستخداماتهم لمفهوم مثل «الحقل

(2) أستند هنا إلى نص هو، دون شك، أوضح تعبير للإفتراضات النظرية في هذه المرحلة عن أعمال فوكو: «جواب في الحلقة المعرفيّة».
«Réponse au cercle d'epistémologie», *Cahier pour l'analyse*, 9 été 1968, p. 9-40, spécialement p. 40.

السيمائي»، Champ Sémantique مثل ترِيَه Trier على سبيل المثال، فهو يرفض البحث في أي مكان آخر خارج نظام الخطاب عن مبدأ فهم وتوضيح كل خطاب يوجد مضمراً فيه ذلك أن: «إذا كانت تحليلات الفيزيوقراطيين تشكل جزءاً من خطاب عام مثلها في ذلك مثل تحليلات النفعيين نفسها، فلا يرجع السبب لأنهم كانوا يعيشون في العصر نفسه ولا لأنهم كانوا يتصادمون داخل المجتمع نفسه ولا أن مصالحهم تتشابك داخل ذات الإقتصاد، ولكن لأن موقفيهما يرجعان إلى توزيع واحد للمواقع الهامة داخل الحقل الإستراتيجي الواحد نفسه»[3].

إذاً، ما يشترك فيه المنتجون الثقافيون هو نسق إحالات مشترك، ومعالم مشتركة، بإختصار شيء ما يشبه ما أشرت إليه من قبل تحت إسم مجال الممكنات. ولكن فوكو، مخلصاً في ذلك لتراث سوسير وللقطيعة الحاسمة التي يجريها بين اللسانيات الداخلية واللسانيات الخارجية، يؤكد على الإستقلال المطلق «لحقل الممكنات الإستراتيجية» هذا، ويسميه الإبستمية ***épistèmè***. وبمنطقية شديدة يرفض وهم منطق التعبير الفردي « illusion doxologique » طامعاً بأن نجد فيما يسميه «مجال المجادلة» « Champ de la Polémique »وفي «تناقض المصالح أو العادات العقلية لدى الأفراد» (لا أستطيع أن أمنع نفسي من الشعور بأنني مستهدف. . .) مبدأ التفسير لما يحدث داخل «حقل الإمكانات الإستراتيجية». معنى ذلك أن ميشيل فوكو يحيل إلى سماء الأفكار، لو جاز لي التعبير، التعارضات والخصومات التي تجد جذورها في العلاقات بين المنتجين والمستخدمين للأعمال المعنية.

---

(3) المرجع السابق، ص 29.

بالطبع ليس وارداً إنكار التحديد الخاص الذي يمارسه مجال الممكنات، بما أن إحدى مهام مفهوم الحقل المستقل نسبياً والمزود بتاريخ خاص هي الإنتباه إلى ذلك؛ بالرغم من ذلك ليس ممكناً التعامل مع النظام الثقافي، **المعرفي الإبستمي**، كنظام مستقل تماماً: على الأقل لأننا بذلك نمنع أنفسنا من الإنتباه إلى التغييرات التي تطرأ على هذا المجال المنفصل، اللهم إلا إذا قبلنا بأن له ميلاً طبيعياً متأصلاً لأن يتغير، كما لدى هيجل، بواسطة شكل غيبي من **حركة الذات** ***Selbstbewegung***. (وقع فوكو، مثل كثيرين غيره، تحت إغواء هذا الشكل من الجوهرية أو، إذا أحببنا، من الصنمية التي تجلت في ميادين أخرى وعلى الأخص في حالة الرياضيات، علينا أن نتبع هنا فتجنشتين Wittgenstein الذي يذكر بأن الحقائق الرياضية ليست جواهر سرمدية تخرج مدججة بالسلاح من دماغ الإنسان، لكنها منتجات تاريخية لنوع معين من العمل التاريخي المنجز طبقاً لقواعد وإنتظامية خاصة بهذا العالم الإجتماعي الخاص الذي هو الحقل العلمي).

وينطبق النقد نفسه على الشكليين الروس. فهم، مثلهم مثل فوكو الذي نهل من المنبع نفسه، لا يأخذون في الإعتبار إلا نظام الأعمال، وشبكة العلاقات التي توجد بين الأعمال، أي بين **النصوص** ***intertextualité***، وهم مضطرون مثله للبحث في نظام النصوص نفسه عن مبدأ حيويتها. تينيانوف **Tynianov** على سبيل المثال يؤكد بوضوح أن كل ما هو أدبي لا يمكن أن يكون محدداً إلا بواسطة الشروط الداخلية للنسق الأدبي. (يقول فوكو الشيى نفسه بالنسبة للعلوم). إنهم يجعلون من مسار «الآلية» **automatisation** أو «إلغاء الآلية» **désautomatisation** ما يشبه القانون الطبيعي، الذي

يشبه تأثير الإستنزاف الآلي، للتغيير الشعري.

إختزال السياق

سأعود لمعالجة هذه النقطة وأتطرق الآن للتحليل الخارجي الذي، بإعتباره ينظر للعلاقة بين العالَم الإجتماعي والأعمال الثقافية داخل منطق **الإنعكاس**، يربط مباشرة الأعمال بالخصائص الإجتماعية للمؤلفين (وبأصلهم الإجتماعي) أو للجماعات الحقيقية أو المفترضة الموجهة إليها هذه الأعمال المزمع لها أن تحقق هذه الرغبات. كما نرى في الحالة الأكثر تعبيراً فيما أعتقد وهي التحليل الذي خصصه سارتر لفلوبير، نجد منهج السيرة يجهد نفسه في البحث داخل خصائص الوجود الفردي للمؤلف عن المبادىء المفسرة التي لا تعلن عن نفسها إلا إذا أخذنا في الحسبان الحيز الأدبي المعني صورة مصغرة عن العالم microcosme الذي وجدت بداخله.

والتحليل الإستقصائي الذي يسعى لتحديد الخصائص الإحصائية لمجموعات الكتّاب في لحظات مختلفة أو في تصنيفات مختلفة (مدارس، أساليب، إلخ.) أو في لحظة معينة ليس له قيمة أفضل كثيراً بل هو في الواقع يطبق، غالباً على مجموعات من المكان مبنية مسبقاً، مبادىء تصنيف هي نفسها مبنية مسبقا. لكي نضفي عليه حدّاً أدنى من الدقة علينا أن ندرس، كما فعل فرانسيس هاسكل Francis Haskell بالنسبة للرسم، تاريخ مسار بناء قوائم الأدباء التي يدرسها الإحصائيون، أي **عملية التقديس** ***Canonisation*** والعملية التراتبية التي أدت إلى حصر مجموعة من الكتّاب المعترف بهم في لحظة ما من الزمن. ينبغي من جانب آخر دراسة تكوين نظم التصنيف وأسماء الحقب، و «الأجيال» والمدارس والحركات والأنواع إلخ...، التي

تستخدمها في التقطيع الإحصائي والتي هي في الواقع نفسه أدوات وبواعث للصراعات. ونظرا لعدم القيام بإثبات مثل هذه السلالة النقدية، فإننا نعرض أنفسنا لأن نحسم في مجال البحث ما هو ليس محسوماً في الواقع: على سبيل المثال حصر مجموعة الأفراد الذين ينطبق عليهم وصف الكتَّاب أي المعترف بهم من قبل الكتَّاب المعروفين أكثر كأصحاب حق في أن يسموا أنفسهم كتَّاباً (وينطبق الشيء نفسه إذا ما أردنا دراسة المؤرخين وعلماء الإجتماع). علاوة على ذلك، نتيجة لعدم القيام بتحليل التقسيمات الواقعية وبسبب تأثير التجميع الذي يفرضه منطق التحليل الإحصائي، نحن نخاطر بتدمير تماسك الوقائع، وعبر ذلك بتدمير العلاقات الإحصائية المؤسسة واقعياً والتي تستطيع وحدها أن تمسك بتحليل إحصائي مسلح بمعرفة للبنية الخاصة للحقل. هذا دون التذكير بالآثار التي يؤدي إليها الإستخدام غير الحَذِر للعينات المنتقاة بالصدفة (من يقبل عينة من كتّاب سنوات 1950 يغيب منها سارتر؟).

ولكن الدراسات الأكثر تعبيراً عن نمط التحليل الخارجي هي الأبحاث ذات الإستلهام الماركسي، التي تحاول رد الأعمال إلى مفهوم عن العالم أو إلى المصالح الإجتماعية لطبقة معينة، كما نرى في دراسات كتّاب متنوعين مثل لوكاس وجولدمان وبوركينو Lukacs, Goldmann, Borkenau (بشأن تكوُّن الفكر الآلي)، أنتال Antal (بشأن الرسم الفلورنسي) أو أدورنو Adorno (حول هيدجر). إذ تفترض دراساتهم مسبقاً فهم العمل، من خلال رؤية للعالم أو المجموعة الإجتماعية التي تجد تعبيراً لها في عمل الفنان الذي يتحرك حينئذ كوسيط بمعنى ما. ينبغي تمحيص هذه الإفتراضات السلفية الشديدة السذاجة، وهذه الإشكالات الأبوية الروحية والتي

تنحو جميعها إلى الزعم بأن جماعة ما يمكن أن تؤثر مباشرة كعلة محددة أو كعلة غائية (وظيفة) على إنتاج العمل. ولكن على مستوى أعمق، لو إستطعنا الوصول إلى تحديد الوظائف الإجتماعية للعمل، أي المجموعات و «المصالح» التي «يخدمها» هل نكون بذلك قد ساهمنا ولو قليلا في فهم بنية العمل؟ إن القول بأن «الدين أفيون الشعب» لا يعلمنا شيئاً ذا بال عن بنية الرسالة الدينية: ويمكن أن أقول في الحال مستبقاً في ذلك منطق عرض الموضوع: إن بنية الرسالة هي شرط إنجاز الوظيفة، إذا كان هنالك وظيفة.

لقد قمت بصياغة نظرية الحقل في مواجهة مثل هذا النوع من **الدائرة المنقطعة الإختزالية**. إن حصر الإنتباه على الوظائف يؤدي بالفعل إلى تجاهل مسألة المنطق الداخلي للموضوعات الثقافية، وبنيتها **كلغة**؛ وعلى مستوى أعمق يؤدي إلى نسيان الجماعات التي تنتج هذه الموضوعات (رجال دين، حقوقيون، مثقفون، كتاب، شعراء، فنانون، علماء رياضيات، إلخ.) والتي تؤدي الموضوعات لهم أيضاً وظائف. وهنا يسعفنا كثيراً ماكس فيبر ونظريته في الفاعلين الدينيين. ولكن إذا كان له فضل إعتبار المتخصصين ومصالحهم الخاصة، أي الوظائف التي تحققها لهم أنشطتهم ومنتجاتهم: مذاهب دينية، نصوص قانونية، إلخ.، إلا أنه لم يلاحظ أن عوالم أهل العلم Clercs هي نماذج مجتمعات **مجهرية** ***microcosmes*** وحقول لها بنيتها وقوانينها الخاصة.

العويلم الأدبي Le microcosme littéraire

ينبغي في واقع الأمر تطبيق التفكير العلائقي على المجال الإجتماعي للمنتجين: العالم الإجتماعي المصغر الذي تنتج فيه

الأعمال الثقافية، الحقل الأدبي، الحقل الفني، الحقل العلمي، إلخ.، هو مجال علاقات موضوعية بين أوضاع، مثلاً وضع الفنان المعترف به ووضع الفنان الملعون على سبيل المثال، ولا يمكننا فهم ما يحدث إلا إذا حددنا كل فاعل أو كل مؤسسة في علاقاتها الموضوعية مع الآخرين. يتم، في داخل هذا الأفق الخاص لعلاقات القوى النوعية وفي الصراعات التي تستهدف الحفاظ عليها أو تغييرها، الإحاطة بإستراتيجيات المنتجين وشكل الفن الذي يدافعون عنه، والأحلاف التي يعقدونها والمدارس التي يؤسسونها، وذلك عبر المصالح الخاصة التي تنحصر بها.

لا تستطيع المحددات الخارجية التي يستند إليها الماركسيون ـ مثل إنعكاس الأزمات الإقتصادية، أو التحولات التقنية أو الثورات السياسية ـ أن تمارس تأثيرها إلا عبر تغيير بنية الحقل الذي نتجت عنه، إذ يمارس هذا الحقل إنعكاساً معادلاً لإنكسار الشعاع (على شاكلة البلور المتعدد الألوان Prisme): عندها فقط وشرط معرفة القوانين الخاصة بعمل الحقل (أي «عامل إنكسار» الشعاع وبالتالي **درجة حركته الذاتية**) عندها يمكننا أن نفهم التغييرات في العلاقات بين الكتَّاب، أي بين أصحاب الأنواع المختلفة (شعر، رواية، مسرح على سبيل المثال) أو بين المفاهيم الفنية المختلفة (الفن للفن أو الفن الإجتماعي مثلاً) التي تحدث على سبيل المثال في مناسبة تغيير النظام السياسي أو أزمة إقتصادية.

المواقف وإتخاذ المواقف

ولكن قد يقال أين تصبح الأعمال في كل هذا، ألم تفقد في الطريق ما أضافه المدافعون البارعون عن القراءة الداخلية؟ إن منطق

أداء الحقول يجعل الممكنات المختلفة التي تشكل مجال الممكنات في لحظة ما من الزمان، قد تبدو للفاعلين وللمحللين غير متوافقة من وجهة نظر المنطق، في حين أنها تكون متلائمة من وجهة النظر الإجتماعية فقط كما هو الحال تحديداً مع المناهج المختلفة لتحليل الأعمال التي قمت بفحصها. يؤدي منطق الصراع والتقسيم إلى معسكرات متناقضة تتقاسم حول الإمكانات المقدمة موضوعياً ـ لدرجة أنها لا ترى أو لا تريد أن ترى فيها إلا جزءاً صغيراً ـ يؤدي أن تظهر بعض الخيارات التي في حالات معينة لا شيء يفصل بينها منطقياً، أنها لا يمكن التوفيق بينها. نتيجة أن كل معسكر يحدد موضعه إنطلاقاً من تعارضه مع الآخرين فلا يستطيع أن يتفهم الحدود التي تفرض نفسها في العمل الذي بواسطته يتركب المؤلف. نرى ذلك بوضوح في حالة فوكو حيث يعتقد أنه مضطر إلى إستبعاد المجال الإجتماعي لبناء ما أسميه مجال الممكنات (العويلم الفني أو الأدبي أو العلمي) ومنها مجال التعبير. في الغالب تمثل التناقضات الإجتماعية التي تتضمن الخلافات النظرية والمصالح المرتبطة بهذه التناقضات، كما هو الحال هنا، العقبة الوحيدة أمام الذاتية والخلاصة بنتيجة.

هكذا يمكننا الإحتفاظ بكل مكتسبات وكل إقتضاءات المقاربة الإستدخالية internaliste والإستخراجية externaliste والإجتماعية، بإقامة وصل علاقة بين مجال الأعمال (أي الأشكال والأساليب، إلخ.) منظوراً إليها كحقل لإتخاذ المواقف لا يمكن إستيعابه إلى علائقياً على صورة نظام الصوتيات Phonèmes أي كنظام فجوات تفاضلية، وبين مجال المدارس أو المؤلفين منظوراً إليه كنظام أوضاع تفاضلية في حقل الإنتاج. ليسهل فهم ذلك نلجأ إلى تبسيط الأمر

بشدة لدرجة تحتمل الإغاظة فنقول أن المدارس والمؤلفين والمجلات. . . إلخ. ، توجد في وبواسطة الفروق التي تفصل بينهم. ونذكر مرة أخرى قول بنڤنيست Benveniste : «أن تكون مميزاً أو أن تكون معنياً الأمر واحد».

هكذا بضربة لازبة تجد العديد من المشكلات الأساسية حلاًّ وفي المقام الأول مشكلة التغيير. وعلى سبيل المثال إن محرك سيرورة «الإبتذال» و«نزع الابتذال» الذي يصفه الشكليون الروس لا يوجد مسجلا داخل الأعمال نفسها، ولكن في التضاد المكوِّن لكل حقول الإنتاج الثقافي والذي يكتسي شكلاً نموذجياً Paradigmatique من الحقل الديني بين **الأورثوذوكسية والهرطقة**: من الأمور الدالة أن يتحدث فيبر Weber عندما يتطرق لموضوع الدين بخصوص مهام كل من الكهنوت والأنبياء، عن «الإبتذال» أو «التنميط»، وعن «نزع الإبتذال» و «كسر التنميط» أن السيرورة التي تؤدي لإنتاج الأعمال هي نتاج الصراع بين الفاعلين الذين، بسبب من وظيفة وضعهم في الحقل وإرتباطهم برأسمالهم الخاص يجدون في مصلحتهم التمسك بالمحافظة أي بالنمطية والتنميط أو بالتهديم والتخريب الذي يتخذ في العادة شكل العودة إلى النبوع، أي الصفاء الأصولي ونقد الهرطقة.

من المؤكد أن وجهة التغيير تتوقف على حالة نظام الممكنات (على سبيل المثال الأسلوبيات) التي يتيحها التاريخ والتي تعيِّن ما هو ممكن وما هو مستحيل عملاً أو تفكيراً في لحظة معينة من الزمان وفي حقل محدد؛ ولكن من المؤكد أيضاً أنه يعتمد على المصالح (التي هي في الغالب «غير مهمة» بالمعنى الإقتصادي للكلمة) التي توجه الفاعلين ـ طبقاً لأوضاعهم في القطب السائد أو في القطب

المسود من الحقل - إلى الإمكانات الأكثر ضماناً والأكثر تأسيساً أو إلى الممكنات الجديدة من بين تلك التي تم تشكيلها إجتماعياً أو تجاه ممكنات ينبغي إبتداعها قطعة فوق قطعة.

إن تحليل الأعمال الثقافية يتخذ موضوعاً بإقامة الصلة بين بنيتين متماثلتين، بنية الأعمال (أي النوع وأيضا الشكل، والأسلوب والموضوع. . . إلخ.) وبنية الحقل الأدبي؛ أو الفني، أو العلمي أو القانوني، إلخ.) كحقل للقوى الذي لا ينفصم عن حقل الصراعات. فمحرك تغيير الأعمال الثقافية، (لغة وفناً وأدباً وعلماً، إلخ.)، يكمن في الصراعات التي تكون حقول الإنتاج جزءاً منها ومتلائمة مع المكان. هذه الصراعات التي تهدف إلى حفظ أو تغيير ميزان القوى الموجود في حقل الإنتاج تؤدي بداهة إلى حفظ أو تغيير بنية حقل الأشكال التي هي أدوات ورهانات هذه الصراعات.

تعتمد إستراتيجية الفاعلين والمؤسسات الملتزمة في الصراعات الأدبية أي إتخاذ المواقف (سواء كانت خاصة متعلقة بالأسلوب على سبيل المثال، أو غير خاصة، سياسية أو أخلاقية، إلخ.) على الوضع الذي يحتلونه في بنية الحقل، أي في توزيع رأس المال الرمزي الخاص، سواء شرَّعته الهيئات أم لا (إعتراف داخلي أو شهرة خارجية) والذي بوساطة إستعداداتهم المكونة لسيمائهم ***habitus*** (وهي المستقلة نسبيا عن مواقعهم)، يجبرهم إما على المحافظة أو على تغيير بنية هذا التوزيع، أي على العمل على ديمومة قواعد اللعبة الموجودة أو على قلبها. ولكن هذه الإستراتيجيات، من خلال موضوعات الصراع بين السائدين والراغبين في التغيير، ومن خلال المسائل التي يتصادمون من أجلها، تعتمد أيضا على وضع الإشكالية

الشرعية، أي مجال الممكنات الموروثة من الصراعات السابقة الذي يهدف إلى تحديد مجال إتخاذ المواقف الممكنة ويوجه كذلك البحث عن حلول وبالتالي يوجه تطور الإنتاج.

إن العلاقة القائمة بين المواقع وإتخاذ المواقف، لا تتضمن، كما نرى، أي حتمية تلقائية: يبني كل منتج أو كاتب أو فنان أو عالم مشروعه الإبداعي الخاص إعتباراً من إدراك الممكنات المتاحة التي تؤمنها له أصناف الإدراك والتخمين المطبوعة في سيمائه عبر خط سير محدد، وانطلاقاً أيضاً من النزوع إلى قبول الإمكانات أو رفضها أو تلك التي توحي بها إليه مصالحه المرتبطة بوضعه في اللعبة. لكي نلخص نظرية معقدة ببعض العبارات، أقول إن كل مؤلّف، باعتباره يشغل وضعاً في مجال، أي في حقل قوى (لا يمكن اختزاله إلى مجرد تجميع لنقاط مادية) وهو أيضاً حقل صراعات يهدف إلى حفظ أو تغيير حقل القوى، لا يوجد ولا يستمر بالعيش إلا تحت عبء الإلزامات الهيكلية للحقل (العلاقات الموضوعية التي تنشأ بين الأنواع مثلاً) كما أنه أيضاً يؤكد على الفارق التفاضلي، الذي يكوّن موقعه ووجهة نظره، مفهومة على أنها نظرة مأخوذة من وجهة ما، بإتخاذه لمواقف جمالية ممكنة، آنياً أو مستقبلياً، في مجال الممكنات (ومتخذاً بذلك موقفاً بشأن المواقع الأخرى). هكذا يتموضع ولا يمكن أن لا يعين أو أن لا يميز نفسه، وهذا يتم حتى خارج أي بحث عن التمييز: بدخوله في اللعبة فإنه يقبل ضمناً الأعباء والإمكانات الكامنة في اللعبة، التي تقدم إليه وإلى كل من يفهمون قواعد اللعبة «كأشياء ينبغي عملها» أو أشكال ينبغي خلقها أو طرق ينبغي إختراعها بإختصار كممكنات مزوّدة «بزعم في الوجود» كبير نسبياً.

إن التوتر بين الأوضاع الذي يكوّن بنية الحقل هو أيضاً الذي

يحدد تغييره من خلال الصراعات من أجل مستهدفات هي نفسها منتَجة بواسطة الصراعات؛ لكن مهما كانت درجة إستقلال الحقل، فإن نتيجة الصراعات لا تكون مستقلة تماماً عن العوامل الخارجية. هكذا تعتمد علاقات القوى بين «المحافظين» و «المجددين»، بين الأورثوذوكس والهراطقة، القدامى والجدد (أو «المحدثين»)، بشكل قوي، على وضع الصراعات الخارجية والدعم الذي يجده هؤلاء أو أولئك من ـ الخارج ـ على سبيل المثال بالنسبة للهراطقة يجدونه في نشأة زبائن جدد إرتبط ظهورهم في الغالب بتغيير في النظام التعليمي. وهكذا على سبيل المثال، لم يكن ممكناً نجاح الثورة الإنطباعية بدون ظهور جمهور جديد من الفنانين الشبان (الرسامون الفاشلون Les rapins) والكتّاب الشبان والذي حدده «زيادة في إنتاج» أصحاب الشهادات الناتج عن تعديلات ملازمة للنظام التعليمي.

حقل نهاية القرن

نظراً لعدم إمكانية توضيح هذا البرنامج البحثي بصورة ملموسة عن طريق وصف معمق لحالة محددة في الحقل الأدبي، أود أن أشير فقط، مخاطراً بأن أكون تبسيطياً أو قطعياً، (Dogmatique) إلى بعض الملامح العامة للحقل الأدبي كما ظهر في فرنسا في سنوات 1880، أي في اللحظة التي بدأت تتأسس فيها بنية هذا الحقل كما نعرفها اليوم[4]. فالتناقض بين الفن والمال الذي يشكل بنية حقل السلطة

(4) من أجل مزيد من التوضيح أنظر بيار بورديو: **قواعد الفن، بنية وإبداع الحقل الأدبي**.

Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Éd. du Seuil 1992, p. 165-200.

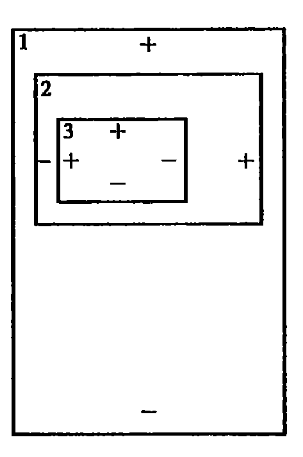
يعاد إنتاجه في داخل الحقل الأدبي، ويأخذ شكل التناقض بين الفن «الصافي» هو رمزياً سائد لكنه إقتصادياً مسود ـ الشعر وهو التجسيد النموذجي للفن «الصافي» يباع بصعوبة ـ والفن التجاري في صيغتيه: مسرح الشارع الذي يجني عوائد كبيرة ويحظى بتقدير البرجوازية (الأكاديمية)، والفن الصناعي من تَفَكُّه وروايات شعبية (مسلسلات) وصحافة وكباريهات.

هكذا يتولد لدينا بنية موضّحة، تتماثل مع بنية حقل السلطة. يتعارض فيها، كما نعرف، المثقفون الأغنياء في رأس المال الثقافي والفقراء (نسبياً) في رأس المال الإقتصادي، مع أرباب الصناعة والتجارة، الأغنياء في رأس المال الإقتصادي والفقراء (نسبياً) في رأس المال الثقافي. فمن جهة هناك الإستقلال الأقصى عن الطلب في السوق والزهو بقيم العفاف، وفي الجانب الآخر الإعتماد المباشر، المكافىء بالنجاح الفوري، على الطلب البرجوازي في حالة المسرح، والطلب البرجوازي الصغير بل والشعبي في حالة التفكه والرواية ـ المسلسلة. يكون لدينا عندئذ كل الخصائص المعروفة للتعارض بين حقلين فرعيين (sous-champs)، أحدهما إنتاجه ضيق وله سوقه الخاص، والآخر للإنتاج الكبير.

يتقاطع مع هذا التعارض الرئيسي تعارض ثانوي، عمودي، حسب نوعية الأعمال والتركيب الإجتماعي للجمهور المرتبط بها. في القطب الأكثر إستقلالاً أي من جانب المنتجين من أجل الإنتاج، يقوم هذا التعارض بين الطليعة المكرسة (على سبيل المثال، البارناسيون (Parnassiens) في الثمانينات وكذلك الرمزيون وإن كان بدرجة أقل) مع الطليعة الوليدة (الشباب) أو الطليعة التي تشيخ ولكنها غير مكرسة، في القطب الأكثر تبعية يكون التعارض أقل وضوحاً وينشأ

بالأخص حسب النوعية الإجتماعية للجمهور ـ مقابلاً على سبيل المثال مسرح الشارع والتفكه بكل أشكال الفن الصناعي.

كما نرى، كان التعارض الرئيسي، حتى حوالي سنوات 1880 يتركب جزئياً مع التعارض بين الأنواع أي بين الشعر والمسرح وكانت الرواية المشتتة جداً تحتل موقعاً وسيطاً. فالمسرح الذي يوجد عامة في الحقل الفرعي للإنتاج الكبير (نذكر فشل مسرح كل دعاة الفن للفن) ينقسم، مع ظهور هذه الشخصيات الجديدة لرهط من المخرجين، أنطوان ولوني بو (Antoine et Lugné-Poe) على وجه الخصوص الذين بسبب تعارضهم نفسه سيعملون على إنبثاق كل مجال الممكنات التي ينبغي على كل التاريخ اللاحق للحقل الفرعي أن يأخذها في الحسبان.



رسم بياني للحقل الفني (3) يقع في القطب المسيطر عليه من حقل السلطة (2) الذي يقع بدوره في قطب السيطرة للمجال الإجتماعي (1).

+ = القطب الإيجابي، موقع المسيطر
– = القطب السلبي، موقع المسيطر عليه

هكذا يكون لدينا مجال ذو بعدين وصيغتين من الصراع ومن التاريخ: من جانب الصراعات بين الفنانين الفاعلين في المجالين الفرعيين «الصافي» و «التجاري» حول التعريف للكاتب وكذلك شخصية الفن والفنان (هذه الصراعات بين الكاتب أو الفنان «الصافي» الذي ليس له «زبائن» سوى منافسيه والذي ينتظر منهم الإعتراف به والكاتب أو الفنان «البرجوازي» الساعي للشهرة الإجتماعية وللنجاحات التجارية، هي أحد الأشكال الرئيسية للصراع من أجل فرض مبدأ سائد للسيادة الذي يقابل، داخل مجال السلطة، المثقفين والبرجوازيين معبراً عنهم بواسطة المثقفين «البرجوازيين»). وفي الجانب الآخر، في القطب الأكثر إستقلالاً، أي في المجال الفرعي للإنتاج المحدود، هناك الصراعات بين الطليعة المكرسة والطليعة الجديدة.

يتبنى مؤرخو الأدب أو الفن دون أن يدروا، رؤية المنتجين من أجل الإنتاج، ويطالبون (بنجاح) بإحتكار إسم الفنان أو الكاتب، وبذلك لا يعرفون ولا يعترفون إلا بالحقل الفرعي للإنتاج المحدود، فتكون تصورات الحقل وتاريخه نتيجة لهذا محرفة. تنبع التغييرات التي تحدث داخل حقل الإنتاج من بنية الحقل نفسها، أي من التعارضات المتزامنة بين موقعين متنافرين داخل الحقل الإجمالي. ويكون هدفها تحديد درجة الإحترام داخل الحقل (الإعتراف) أو في خارجه (الشهرة)، وفيما يتعلق بالموقع داخل الحقل الفرعي للإنتاج الضيق، والموقع داخل بنية توزيع رأس المال الناشىء عن الإعتراف، (يميل هذا الموقع المرتبط بشدة بالعمر، والتعارض بين السائد والمسود وبين الأورثوذوكسي والهرطقي، إلى أن يأخذ شكل الثورة الدائمة للشباب ضد الشيوخ والجديد ضد القديم).

إتجاه التاريخ

إن التغييرات التي تتأتى في حقل الإنتاج المحدود، كونها بالتحديد ناجمة عن بنية الحقل نفسه، تتميز بهامش إستقلالي واسع، عن التغييرات الخارجية المعاصرة (مثلا إنعكاسات حدث سياسي مثل إضرابات أنزان Anzin، أو في إطار مغاير تماماً مثل الطاعون الأسود في صيف 1348 في فلورنسا)، التي تبدو في الظاهرة عنصراً حاسماً في تحديد هذه التغييرات بينما ليست، عملياً، سوى تلاقيات صدفية في سلسلة من الأسباب المستقلة نسبياً بعضها عن بعض. إن ما يصنع تاريخ الحقل هو الصراع بين المتحكمين والطامعين، بين حملة المنصب أو اللقب (كتَّاب، فلاسفة، علماء، إلخ.) ومبارزيهم: فدخول الكتَّاب والمدارس والأعمال في مرحلة الشيخوخة هو نتاج صراع بين أولئك الذين مضى عليهم الزمن وبين الذين يكافحون في سبيل الإستمرار وهؤلاء الذين لا يستطيعون بدورهم أن يدخلوا لدائرة الضوء دون أن يطردوا للماضي كل الذين لديهم مصلحة في تأبيد الحاضر ووقف عجلة التاريخ.

في داخل كل نوع فني، تنزع الطليعة الجديدة في الصراع الذي يضعها في مواجهة الطليعة المكرسة، إلى أن تطرح من جديد أسس النوع نفسها للبحث والمطالبة بالعودة إلى المنابع وإلى طهارة الأصول، يترتب على ذلك أن يميل تاريخ الشعر والرواية والمسرح إلى أن يقدم نفسه كمسار من الطهارة. ومن خلال هذا المسار يتقلص أكثر فأكثر كل نوع من هذه الأنواع، عبر عودته إلى النقد الذاتي، والمبادىء وإلى مسلماته، وتنحصر أكثر فأكثر وبشكل كامل بالصفاء النقي (sa quintessence)، هكذا تميل سلسلة الثورات الشعرية ضد

الشعر القائم، التي طبعت تاريخ الشعر الفرنسي منذ الرومانسية، إلى أن تستبعد من الشعر كل ما يُعرّف «الشعري»: الأشكال الأكثر سيادة، البحر الإسكندري Alexandrin والسونتية Sonnet بل والقصيدة نفسها، بإختصار كل ما أسماه أحد الشعراء «الخرير» الشعري وكذلك صور البلاغة والمقارنة والمجاز والأحاسيس المصطنعة والغنائية والتدفق والعواطف النفسية. وعلى المنوال نفسه يميل تاريخ الرواية الفرنسية بعد بلزاك إلى إستبعاد «الروائي» romanesque، ساهم فلوبير، بحلمه في «كتاب عن لا شيء» والأخوان چونكور، بطموحهم في «رواية بلا أحداث غير متوقعة وبلا حبكة وبلا تسلية وضيعة»، في البرنامج الذي أعلنه الأخوان چونكور أنفسهم «قتل الروائي». إستمر البرنامج، بدءاً من جويس إلى كلود سيمون مروراً بفوكنر Faulkner، مع إقتراح الرواية التي يختفي منها كل خط قصصي والتي تكشف عن نفسها كخيال fiction. وأخيراً يميل تاريخ الإخراج المسرحي، بالطريقة نفسها، دائماً، إلى إستبعاد «المسرحي» ويكتمل في عرض مغرق بالوهمية، لوهم الملهاة.

من المفارقة، في هذه الحقول التي هي مواقع لثورة دائمة، أن يكون منتجو الطليعة محكومين بالماضي حتى في إبتكاراتهم الرامية لتجاوزه كأن هذه الإبتكارات وتلك الأعمال مسجلة، في مجال الممكنات الملازم للحقل نفسه. إن ما ينتج في الحقل يكون أكثر فأكثر معتمداً على التاريخ الخاص بالحقل، ويصعب أكثر فأكثر إستنتاجه أو توقعه إنطلاقاً من معرفة حالة العالم الإجتماعي (الوضع الإقتصادي، السياسي، إلخ.) في اللحظة المعنية. يتحقق الإستقلال النسبي للحقل دائماً أكثر في أعمال لا تدين خصائصها الشكلية وقيمتها إلا للبنية، وبالتالي إذن لتاريخ الحقل مُبْطِلاً دائماً أكثر فأكثر

التفسيرات التي تسمح لنفسها، عبر وصلة قصيرة، أن تنقل مباشرة ما يحدث في العالم إلى ما يحدث في الحقل.

وكما أنه لا مكان للبسطاء، على مستوى الإنتاج، إلا بإعتبار الفنان غرضاً، فإن الإلتقاط البسيط من الدرجة الأولى ليس له مكان أيضاً: فالعمل الإنتاجي طبقاً لمنطق حقل شديد الإستقلالية يتطلب إلتقاط الفروقات، أي تمييزي، منتبه للفروق مع الأعمال الأخرى سواء كانت معاصرة أو سالفة. ويترتب على ذلك، وبشكل متناقض، أن الإستهلاك المناسب لهذا الفن الذي هو إنتاج لقطيعة دائمة مع التاريخ ومع التراث، يميل لأن يصبح بالتدريج تاريخياً. فالتذوق والتلذذ شرطهما المعرفة والوعي بمجال الممكنات الذي ينتج العمل، و «الإضافة» التي تحملها كما يقال، لا يمكن إدراكها إلا عبر مقارنة تاريخية.

هكذا تجد المشكلة المعرفية التي تطرح على العلم وجود الفنون «الخالصة» (والنظريات «الشكلانية» التي توضح أساسها) حلاً لها. ففي التاريخ يكمن مبدأ الحرية تجاه التاريخ، ويكمن التاريخ الإجتماعي في مسار الإستقلالية (الذي قدَّمْتُ للتوّ تصوراً عاماً له) بأن يأخذ بالإعتبار التحرر من «السياق الإجتماعي» إذ أن إقامة العلاقة المباشرة مع الشروط الإجتماعية يتم إلغاؤها برهة من أجل تفسيرها والتحدي الذي توجهه إلى علم الإجتماع، الجمالية الشكلية، التي لا تريد أن تعترف إلا بالشكل في الإنتاج وبالقدر نفسه في الإلتقاط، قد تم تجاوزه: فالرفض الذي يعارض به الطموح الشكلي أي منحى من التأريخية، يقوم على الجهل بشروط الطموح الشكلي الإجتماعية للممكنات أو، على وجه الدقة، على نسيان المسار التاريخي الذي تشكلت خلال مجراه الشروط الإجتماعية للفصل عن التحديدات

الخارجية. أي مسار حقل الإنتاج المستقل نسبياً والجمالية الخالصة التي يجعلها ممكنة. إن أساس الإستقلال تجاه الشروط التاريخية، الذي يتأكد في أعمال نابعة من هم خالص بالشكل، يكمن في المسار التاريخي الذي قاد إلى إنبثاق عالم قادر على أن يضمن، لمن يقطنونه هذا الإستقلال.

إستعدادات ومسارات

بعد أن تناولنا سريعاً بنية الحقل ومنطق أدائه وتغيراته، (كان من المفترض تناول العلاقة مع الجمهور التي تلعب هي أيضاً دوراً محدداً) يبقى وصف العلاقة التي تنشأ بين الفاعلين الأفراد، وبالتالي سيمائهم، وقوى الحقل التي تأخذ موضوعيتها في مسار trajectoire وإنتاج أدبي. وخلافا لسيرة الكاتب الذاتية العادية، يتشكل المسار من سلسلة المواقع المتعاقبة التي يشغلها هذا الكاتب في الحالات المتعاقبة للحقل الأدبي. ويصبح هذا المسار معروفاً فقط نتيجة وجوده في بنية الحقل، أي مرة أخرى يتحدد معنى هذه الأوضاع علائقياً relationnellement مثل كتابته في هذه المجلة أو تلك، ولدى هذا الناشر أو ذاك أو إشتراكه مع هذا الفريق أو ذاك... إلخ.

في داخل حالة معينة من الحقل، تحددها جملة من حالات مجال الممكنات وطبقاً للوضع النادر بدرجة أو بأخرى الذي يحتله الكاتب والذي يتطور بصورة مختلفة حسب الإستعدادات التي يستمدها من أصله الإجتماعي، يأخذ الكاتب أحد الممكنات المعروضة بصورة لاواعية في أغلب الحالات. وإذ لا أرغب في الدخول في تفاصيل التحليل الجدلي بين المواقع والإستعدادات التي تشكل مبدأ هذا الإستنتاج، فإنني أكتفي بتسجيل التطابق المدهش بين

تراتبية المواقع (أنواعها وفي داخل هذه الأنواع أساليبها) وبين تراتبية الأصول الإجتماعية وبالتالي تراتبية الإستعدادات المرتبطة بهذه الأصول. فعلى سبيل المثال فإن الرواية الشعبية هي في أكثر الأحيان متروكة للكتاب المتحدرين من طبقات كادحة والأقلام النسائية، في حين نجد المعالجات الأكثر بعداً وشبه المحاكاة من إهتمام الكتّاب الميسورين وقصة فانتوماس التي احتفى بها أبولينار Apollinaire المثل الأكثر دلالة.

قد يقال ماذا تضيف هذه الطريقة الخاصة في فهم العمل الفني؟ وهل عقلنة الأعمال الفنية تستحق عناء التضحية بسحرها الخاص؟ وماذا يجني من التحليل التاريخي من يرغب أن يعيش تجربة مطلقة بعيدة عن تفاعلات التكوين التاريخي، غير متعة قلقه غالباً جراء علمه بالشيء.

إن الرؤية التاريخانية historiciste المتعمدة التي تفضي إلى التزود بمعرفة دقيقة للشروط التاريخية في إنبثاق منطق فوق تاريخي مثل الفن والعلم، هذه الرؤية غرضها أولاً تخليص الخطاب النقدي من المحاولات الأفلاطونية لعبادة صنمية الجوهر والأدب والشعر أو الرياضيات في مجال آخر. إن تحليلات الجوهر التي كرس لها «المنظرون» أنفسهم لا سيما الشكليون الروس وجاكوبسون Jakobson بالنسبة «للأدبية» الذي آلف الشكل القائم بذاته phénoménologie وتحليل الهلوسة eidétique وعديدون غيرهم مثل الأب بريمون Brémond وأنطونين آرتو Artaud بالنسبة «للشعر الصافي» أو «المسرحية» (théatralité)، هؤلاء لم يفعلوا، وبدون دراية، غير إستعادة الإنتاج التاريخي لعمل جماعي بطيء وطويل من تجريد

الماهية في كل نوع من الأنواع (الأدب والشعر والمسرح) التي صاحبت حقل الإنتاج: فالثورات التي دارت في حقل الإنتاج أدت شيئاً فشيئاً إلى فصل الأساس المخصوص بالأثر الشعري أو المسرحي أو الروائي، ولم يبق منه ظاهراً غير عصارة عالية الكثافة والنشوة (كما هي لدى بونج (Ponge) في حالة الشعر) وخاصيات مشغولة بعناية لتحميل النوع المطروق أثراً مميزاً معترفاً به، وذلك دون العودة إلى تقنيات معهودة ومُقَرّاً لها أنها شعرية أو مسرحية أو روائية.

ينبغي الإقرار والقبول أن «فعل الأعمال بالأعمال» الذي تحدث عنه برونتيير Brunetière، لا يحدث مطلقاً إلا من خلال وسيط ثالث هو المؤلفون. وما يضفون عليه من مسحة جمالية أو علمية مهما كانت نقية، يتم تحديدها تحت تأثير الضغوط ومساحة الموقع الذي يحتله المؤلفون في بنية حالة خاصة جداً لجزء من العالم الأدبي أو الفني يعيِّن التاريخ زمانه ومكانه. فالتاريخ لا يمكنه إنتاج الكونية إلا عبر إرساء عوالم إجتماعية. وبتأثير الكيمياء الإجتماعي لقوانين عملها الخاصة، تنحو هذه العوالم إلى إستخراج عصارة التسامي الكوني في مواجهة، تكون غالباً مريرة، بين وجهات النظر الخاصة. إن هذه الرؤية الواقعية التي تجعل من الإنتاج الكوني ورشة جماعية خاضعة لبعض القواعد، تبدو لي أكثر طمأنينة أو أكثر إنسانية إذا جاز القول، من الإعتقاد بالمواهب الإعجازية والعبقرية الخلاقة أو الولع في حب الشكل.

ملحق 1
وهم السيرة الذاتية

قصة الحياة هي إحدى مفاهيم الحس المشترك التي دخلت خلسة إلى محيط العلم أولاً بلا هرج أو مرج عن طريق الإثنولوجيين، ثم عبر علماء الإجتماع بشيء من الإحتفاء. فالحديث عن قصة الحياة يفترض على الأقل، وهو ليس شيئاً بسيطاً، أن الحياة لها تاريخ وأن عمر الفرد لا ينفصل عن مجموعة الأحداث التي عاشها هذا الفرد، فهي تاريخه وعمره لا يعدو عن سرد هذا التاريخ. هذا هو معنى الحس المشترك أي اللغة العادية التي تسرد الحياة كأنها معبر أو طريق أو درب متعرج (هرقل بين الفضيلة والرذيلة)، أو كأنها منفذ أو مسار وسباق وممر وسفر ومسيرة موجهة، أو كأنها إنتقال خطي موحد الإتجاه («الحركة» mobilite) يشتمل على («بداية في الحياة»)، ومراحل وكذلك نهاية بمعناها المزدوج نهاية الطريق ونهاية التاريخ. وكل هذا يعني القبول ضمنياً بفلسفة التاريخ بمعنى تعاقب الأحداث التاريخية وتشتمل على فلسفة التاريخ، بمعنى السرد التاريخي وبإختصار على نظرية القص التاريخي أو الروائي في هذه العلاقة غير القابلة للتعريف، وتسمى السيرة أو السيرة الذاتية تحديداً.

دون زعم بمعالجة كل كبيرة وصغيرة، يمكننا أن نحاول بيان بعض إفتراضات هذه النظرية. أولاً إعتبار أن «الحياة» تشكل كلاً، مجملاً متماسكاً وموجهاً يمكن ويجب أن ينظر إليه كتعبير توحيدي «النية» ذاتية وموضوعية،لمشروع: لا يفعل المفهوم السارتري عن «المشروع الأصلي» سوى أن يعرض بصراحة ما هو متضمن فيما «سبق» و «حينئذ» و «منذ نعومة أظفاره» إلخ.، الموجودة في السِّير العادية أو في الـ «دائماً» («أحببت دائماً الموسيقى») الموجودة في «قصص الحياة». هذه الحياة المنظمة كقصة (كتاريخ) (بمعنى حكاية) تدور، طبقاً لترتيب زمني هو أيضاً ترتيب منطقي، منذ بداية، أصل بالمعنى المزدوج كنقطة إنطلاق وكبدء؛ ولكن أيضاً كأساس وكسبب للوجود وكعلة أولى، حتى نهايتها التي هي هدف وإكتمال (*telos*). تقترح الحكاية سواء كانت سيرة أو سيرة ذاتية، كحكاية المستقصى عنه الذي يعرض نفسه لمستقصي، أحداثاً، دون أن تدور كلها ودائماً في تتابع زمني صارم (أي شخص قام بتحقيق سيرة حياة يعرف أن التحقيقات تفقد دائماً خط التتابع الزمني الصارم) تميل أو تزعم أنها تنتظم في مقاطع مرتبة حسب علاقات معقولة. ذات السيرة وموضوعها (المستقصي والمستقصى عنه) لهما نوعا ما المصلحة نفسها في قبول مسلمة معنى الوجود مروية (وضمنياً، كل وجود).

يمكننا دون شك إفتراض أن حكاية السيرة الذاتية تستلهم دائماً، على الأقل في جزء منها، من الإهتمام بإنسجام المعنى، ومن التصويب، في إستخراج منطق ذي أثر متقادم ومستقبلي في الوقت نفسه، وفي محتوى ودوام مقيمة علاقات معقولة كتلك التي بين المعلول والعِلّة الفاعلة بين الحالات المتعاقبة، هكذا تتشكل من مراحل في تطور ضروري. (ومن المحتمل أن هذه الفائدة المجنية من

التماسك والضرورة تكمن في مبدأ المصلحة ـ المتنوعة حسب الوضع والمسيرة ـ التي يسديها المستقصى عنهم لمشروع السيرة)[1].

هذا الرضوخ لأن يصبح المرء إيديولوجياً لحياته في إنتقائه، طبقاً لإهتمام شامل، بعض الأحداث الدالة ومقيماً بينها روابط خاصة لتبرير وجودها وسبكها سبكاً متماسكاً، كتلك التي يتضمنها تأسيسها كأسباب أو، في الغالب الأعم، كغايات، يجد التواطؤ الطبيعي من جانب كاتب السيرة الذي يدفعه كل شيء إبتداء من إستعداداته كمحترف للتفسير لقبول هذا الخلق الصناعي للمعنى.

من الدال أن إهمال بنية الرواية كحكاية خطية، جاء متواكباً مع نقد رؤية الحياة كوجود مزود بمعنى، أي بدلالة وبإتجاه. هذه القطيعة المزدوجة التي ترمز إليها رواية فولكنر «الصخب والعنف» تعبر عن نفسها بوضوح في تعريف الحياة كمضادة للقصة anti-histoire الذي قدمه شكسبير في نهاية مسرحية ماكبث: «إنها قصة يحكيها أبله، قصة مليئة بالصخب والعنف، لكنها خالية من المعنى». إن إنتاج قصة حياة، معالجة الحياة كقصة أي كحكاية متماسكة متسلسلة الأحداث الدالة والموجهة، قد يعني التضحية بالخضوع لوهم بلاغي، لتقديم مشترك للوجود لا يكف نوع معين من التراث الأدبي عن تدعيمه. ولذا فمن المنطقي أن نطلب العون من أولئك الذين أجروا قطيعة مع هذا التراث حتى على أرض إكتماله النموذجي. وكما يشير آلان روب چرييه (Alain Robbe-Grillet)، «أن قدوم الرواية الجديدة مرتبط تحديداً بهذا الإكتشاف: الواقعي غير

---

(1) Cf. F. Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.

متصل، مكون من عناصر متجاورة بلا أي مبرر كل عنصر وحيد فريد في ذاته، ومن الصعب الإمساك به لدرجة أنه ينبثق دائماً بطريقة غير متوقعة، خارج السياق، إعتباطية»[2].

إن إختراع نمط جديد في التعبير الأدبي قد أظهر على العكس تعسف التمثيل التقليدي للخطاب الروائي كقصة متماسكة وشاملة ولفلسفة الوجود التي يتضمنها هذا العرف الروائي. ليس هناك ما يجبر على تبني فلسفة الوجود التي، بالنسبة لبعض مؤسسيها، لا تنفصل عن هذه الثورة البلاغية[3]. ولكن لا يمكن على أي حال تفادي مسألة الآليات الإجتماعية التي تحبذ وتسمح بالخبرة العادية للحياة كوحدة وككل شامل. ولكن كيف يمكن الإجابة فعلاً، دون الخروج من حدود علم الإجتماع، على السؤال التجريبي empiriste القديم حول وجود الأنا غير القابل للإختزال إلى مقطوعة من الأحاسيس المفردة؟ بلا شك يمكننا أن نجد في السيماء ***(habitus)*** المبدأ الفاعل، الذي لا يختزل إلى الإدراكات السلبية، لتوحيد الممارسات والتمثلات (أي المعادل، المشكل تاريخياً إذن المحدد تاريخياً، لهذا الأنا الذي ينبغي أن نسلم بوجوده، تبعاً لكانط، لكي نعي بإستخلاص synthèse المعطيات الحسية المتنوعة في الحدس وبالرابطة بين التمثلات في الوعي).

ولكن هذه الهوية العملية لا تطرح نفسها على الحدس إلا من

---

(2) A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, P. 208.

(3) «كل هذا، هو واقعي، أي متجزىء، فالت، لا مجدٍ، عرضي وخاص لدرجة أن كل حدث فيه يبدو مجانياً وكل وجود في نهاية الأمر يبدو محروماً من كل دلالة توحيدية» (A. Robbe Grillet, *Ibid*).

داخل سلسلة لا نهاية لها ولا يمكن الإمساك بها لتجلياتها المتتابعة، بشكل يجعل أن الطريقة الوحيدة لتناولها كما هي تنطوي ربما على محاولة معاودة الإمساك بها في وحدة حكاية شاملة (كما يسمح لعمل ذلك الأشكال المختلفة، المقرة تقريباً كمؤسسات، مثل «الحديث عن النفس»، الأسرار الشخصية، إلخ.).

العالَم الإجتماعي الذي يسعى لتماهي السوية (normalité) مع الهوية الممتدة كإستمرارية لذات كائن مسؤول أي متوقع أو على الأقل معقول، على شاكلة القصة حسنة البناء (بالتعارض مع القصة التي يحكيها أبله)، يقترح ويهيِّىء جميع أنواع مؤسسات التشميل والتوحيد للأنا. من البديهي أن المؤسسة الأكثر بداهة هي: إسم العلم بإعتباره «مؤشراً حاسماً» حسب تعبير كريبك Kripke، «يشير إلى الموضوع نفسه في أي مجال ممكن» أي بصورة ملموسة في حالات مختلفة في الحقل الإجتماعي نفسه (الثبات المتحول) أو في الحقول المختلفة في اللحظة نفسها (وحدة متزامنة فيما وراء تعددية الأوضاع المشغولة)[4]. وقد أصاب زيف Ziff الذي يصف إسم العلم «كنقطة ثابتة في عالم متحرك»، في رؤيته في «طقوس التعميد» الطريقة الضرورية لمنح هوية ما[5]. بهذه الطريقة الفريدة في التسمية التي يشكلها إسم العلم، يتم إقامة هوية إجتماعية مستقرة ومستمرة تضمن هوية الفرد الجسماني في جميع الحقول الممكنة التي يتدخل

---

(4) Cf. S. Kripke, *La Logique des noms propres*, (*Naming and Necessity*), Paris, Éd. de Minuit, 1982; et aussi P. Engel, *Identité et Référence*, Paris, Pens. 1985.

(5) Cf. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, p. 102-104.

فيها كفاعل، أي في كل قصص حياته الممكنة. إن إسم العلم «مارسيل داسو M. Dassault»، مع الفردية الجسدية التي يمثل شكلها الإجتماعي المؤسس، هو ما يضمن الدوام عبر الزمن والوحدة عبر المجالات الإجتماعية للفاعلين الإجتماعيين المختلفين الذين هم تجلّ لهذه الفردية في الحقول المختلفة، صاحب المؤسسة الإنتاجية، ملك الصحافة، مجلس النواب، منتج الأفلام، إلخ.، وليس بالصدفة أن التوقيع ***signum authenticum*** الذي يصدق على هذه الهوية هو الشرط القانوني لتحويل خصائص مرتبطة بالفرد نفسه المحدد من حقل إلى آخر أي من فاعل إلى آخر.

إن إسم العلم كمؤسسة هو منتزع من الزمان ومن المكان ومن التنوعات حسب المواقع واللحظات. بهذه الطريقة يضمن للأفراد المعنيين، فيما وراء كل التغييرات وكل التقلبات الجسدية والإجتماعية، الإستقرار الإسمي، للهوية بمعنى تماهي مع الذات، والثبات الخاص ***constantia sibi***، التي يقتضيها النظام الإجتماعي. ونفهم هكذا أنه في بعض المجالات الإجتماعية، تأخذ الواجبات الأكثر قداسة تجاه الذات شكل الواجبات تجاه إسم العلم (الذي هو دائماً، في جزء منه إسم مشترك، بإعتباره إسم عائلة، مخصصاً بإسم للشخص prénom). إن إسم العلم هو الشهادة المرئية لهوية حامله عبر الأزمان والمجالات الإجتماعية، هو أساس وحدة تجلياته المتعاقبة، وهو الإمكانية المقرة إجتماعياً لشمل هذه التجليات في سجلات رسمية، حياته ***(curriculum vitae cursus honorum)***، إستمارة الحالة الجنائية، سجل الأموات أو سيرة خاصة تشكل كلها الحياة في كليتها المنتهية بواسطة الحكم الصادر بخصوص موازنة موقتة أو نهائية.

«مؤشر حاسم»، إن إسم العَلَم هو شكل الفرض التعسفي الذي تتقدم به طقوس التأسيس: التسمية والتصنيف يدخلان تقسيمات حاسمة، مطلقة، لا مبالية بالخصوصيات العابرة والحوادث الفردية، في داخل ضبابية وتدفق الوقائع الجسدية والإجتماعية. هكذا يتم تفسير كيف أن إسم العلم لا يمكنه أن يصف أي خاصية ولا ينقل أي معلومة تتعلق بمن يسميه: لأن ما يشير إليه ليس على الإطلاق ملحمة مركبة ومشتتة من خصائص جسدية وإجتماعية في تغير دائم، فإن كل التوصيفات تكون صالحة فقط في حدود مرحلة أو مجال ما. أي بصورة أخرى، لا يمكنه أن يشهد بالهوية الشخصية، كفردانية معترف بها إجتماعياً إلا في مقابل تجريد هائل. وهو ما يذكر بالإستخدام غير المعتاد الذي يفعله بروست Proust بإسم العلم المسبوق بأداة التعريف («السوان Le Swann»، الـ «برتين» L'Albertine) في دورة معقدة من خلالها يعلن «الوحي المفاجىء لذات متجزأة ومتعددة» وفي الوقت نفسه الدوام فيما وراء تعددية عوالم الهوية الممنوحة إجتماعياً عن طريق إسم العلم[6].

هكذا يكون إسم العلم هو دعامة (نكاد نقول جوهراً) وهو ما نسميه الحالة المدنية *état civil* أي بهذه المجموعة من الخصائص (جنسية، جنس، عمر، إلخ.) المرتبطة بشخص يلحق به القانون المدني مجموعة من الآثار القانونية والتي تؤسسها بيانات الحالة المدنية وإن ظهرت بمظهر من يكتفي بتسجيلها في إخراج القيد.

إسم العلم كناتج لطقس التأسيس الإفتتاحي الذي يعين المدخل

---

(6) E. Nicole, «Personnage et rhétorique du nom», *Poétique*, 46, 1981, p. 200-216.

للوجود الإجتماعي هو الموضوع الحقيقي لكل طقوس التأسيس أو التسمية المتتابعة التي تبنى من خلالها الهوية الإجتماعية: إن إجراءات الإسناد (في الغالب عامة ورسمية) التي تتم تحت إشراف وبضمان الدولة، هي أيضاً مؤشرات حاسمة، أي صالحة لكل العوالم الممكنة، تطور وصفاً رسمياً حقيقياً لهذا النوع من الجوهر الإجتماعي، المخترق للتغيرات التاريخية التي يؤسسها النظام الإجتماعي عبر إسم العلم؛ إنها ترتكز جميعها بالفعل على مسلمة دوام ما هو إسمي التي تفترضها إجراءات التسمية، وأيضاً وبشكل أعم، كل الإجراءات القانونية المرتبطة بمستقبل بعيد المدى، سواء كانت شهادات تكفل بصورة نهائية قدرة ما (أو عدم قدرة)، عقود ترتبط بمستقبل بعيد كعقود الديون أو التأمين، أو العقابات الجزائية، فكل إدانة تفترض تأكيد هوية، دون حسبان الزمن، من ارتكب الجريمة ومن يتعرض للعقاب[7].

كل شيء يسمح بافتراض أن قصة الحياة تميل إلى الإقتراب من النموذج الرسمي للتقديم الرسمي للذات، بطاقة هوية، إستمارة حالة مدنية، سيرة مهنية .C.V، سيرة رسمية، وفلسفة الهوية الكامنة تحت كل هذه المظاهر، هذا كلما اقترينا أكثر من الأسئلة الرسمية في

---

(7) البعد الجسدي الخاص للفرد - الذي تدركه الحالة المدنية في شكل الأوصاف والصورة الشمسية للهوية - خاضع لتنوعات حسب الزمان والمكان، أي المجالات الإجتماعية التي تجعل منها قاعدة أقل ضماناً من التحديد الإسمي الخالص. (حول تنوعات الـ *hexis*، الجسدي حسب المجالات الإجتماعية يمكن قراءة S. Maresca «تصور الفلاحين، ملاحظات إثنولوجية حول عملية تصور القادة الزراعيين» في، *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mai 1981, P. 3-180.

التحقيقات الرسمية ـ التي تجد حدها في تحقيقات القضاء والشرطة ـ مبتعدين بذلك عن الحوارات الحميمة بين المعارف المقربين، وعن منطق الأسرار الذي يتم تداوله في داخل هذه الأسواق المحمية حيث نكون مع ذواتنا. القوانين التي تحكم إنتاج الخطابات في داخل العلاقة بين سيماء إجتماعي وسوق تنطبق على هذا الشكل الخاص من التعبير وهو الخطاب عن الذات، وتتنوع قصة الحياة، في شكلها وفي مضمونها، حسب النوعية الإجتماعية للسوق الذي تعرض فيه ـ يساهم وضع التحقيق نفسه بالضرورة في تحديد الشكل ومضمون الخطاب المتحصل عليه. ولكن الموضوع الخاص لهذا الخطاب، أي التقديم العام ***publique*** وبالتالي إذن عملية الترسيم تقديم **خصوصي** ***privée*** للحياة الخاصة ينطوي على كثير من الإلزامات والرقابة الخصوصية (منها الجزاءات القانونية ضد إنتحال هوية أخرى أو إدعاء غير شرعي بنيل الأوسمة). وكل شيء يسمح بإفتراض أن قوانين السيرة الرسمية تميل لأن تفرض نفسها وراء المواقف الرسمية، عبر الإفتراضات غير الواعية للإستفهام interrogation (كالإهتمام بالتسلسل الزمني وكل ما هو مرتبط بتقديم الحياة كقصة)، وأيضا عبر موقف التحقيق الذي، تبعاً للمسافة الموضوعية بين السائل والمسؤول وحسب قدرة الأول على «تطويع» هذه العلاقة، يمكنه أن يتنوع إنطلاقاً من هذا الشكل المريح للإستجواب الرسمي الذي هو في الغالب التحقيق الإجتماعي بدون علم عالم الإجتماع، حتى المسارات، وأخيراً عبر التمثيل المسؤول الواعي تقريباً لوضع التحقيق، حسب خبرته المباشرة واللصيقة لأوضاع مشابهة (حوار مع كاتب مشهور، أو رجل سياسي، موقف إمتحان، إلخ.) والذي سيوجه كل جهده لتقديم ذاته أو بالأحرى لإنتاج ذاته.

ليس للتحليل النقدي للمسارات الإجتماعية التي لم تحلل جيداً ولم يتم التحكم فيها والتي هي فعالة، بدون علم الباحث، في عملية بناء هذا النوع من الصيغة artefact المتقنة التي هي «قصة الحياة» غاية في حد ذاته. إنه يؤدي إلى بناء مفهوم المسار ***trajectoire*** كسلسلة من المواقع التي يشغلها الفاعل نفسه بشكل متتابع (أو المجموعة نفسها) في مجال هو نفسه في حالة صيرورة وخاضعة لتغييرات لا تتوقف. أن نحاول فهم الحياة كسلسلة فريدة ومكتفية بذاتها من الأحداث المتتابعة بلا أي صلة سوى الإرتباط «بذات» sujet لا تكون ديمومتها بدون شك إلا ديمومة إسم العلم، هي تقريباً محاولة عبثية مثلها مثل محاولة فهم مسيرة أحد خطوط سكة الحديد دون أن نأخذ في الإعتبار بنية الشبكة أي رحم العلاقات الموضوعية بين المحطات المختلفة. إن أحداث السيرة الشخصية تتحدد كأخذ لمواقع وكإنتقالات داخل المجال الإجتماعي نفسه، أي بالتحديد في الحالات المختلفة المتتابعة لبنية توزيع أنواع رأس المال المختلفة موضع الصراع في الحقل المعني. يتحدد بداهةً إتجاه الحركات المؤدي من موقع إلى آخر (من ناشر إلى آخر، من مجلة إلى أخرى، من أبرشية إلى أخرى، إلخ.) في العلاقة الموضوعية بين الإتجاه من اللحظة المحددة لهذه المواقع داخل المجال الموجه. ذلك معناه أننا لا يمكن أن نفهم مساراً trajectoire (أي الشيخوخة الإجتماعية التي هي مستقلة عن الشيخوخة الجسدية وإن كانت مصاحبة لها بالضرورة) إلا بشرط أن نكون قد بنينا مسبقاً الحالات المتعاقبة للحقل الذي في داخله يتم المسير، إذن، مجمل العلاقات الموضوعية التي وحدت الفاعل المعني - على الأقل في عدد معين من الحالات الوثيقة للحقل - بمجموع الفاعلين الآخرين المرتبطين بالحقل نفسه ويواجهون

مجال الممكنات نفسه، هذا البناء المسبق هو أيضا شرط لكل تقييم دقيق لما يمكننا أن نسميه **السطح الإجتماعي**، كوصف دقيق للشخصية المشار إليها بإسم العلم، أي مجموع المواقع المشغولة بصورة محايثة في لحظة ما من الزمن بواسطة فرد جسماني مصاغ إجتماعياً وفاعل كدعامة لمجموع الصفات والمحمولات الخاصة التي تسمح له بالتدخل كفاعل مؤثر في حقول مختلفة[8].

---

(8) يتساوق التمييز بين الفرد الملموس والفرد المبني، الفاعل المؤثر مع التمييز بين الفاعل، مؤثراً في حقل، والشخصية، كفردية جسمانية مؤسسة إجتماعياً بواسطة التسمية وحاملة لخصائص وقدرات تكفل لها (في بعض الحالات) سطحاً إجتماعياً، أي القدرة على الوجود كفاعل في حقول مختلفة.

ملحق 2

القطيعة المزدوجة[1]

«في ميدان المعرفة كما في غيره، هناك تنافس بين جماعات أو مجموعات على ما يسميه هيدجر Heidegger «التفسير العامي للواقع». ترغب المجموعات المتصارعة، بصورة واعية تقريباً، في أن تنصر تفسيرها لما كانت الأشياء وما هي عليه وما ستكون». إنني أتبنّى بكل طواعية هذا الإقتراح الذي قدمه روبرت ميرتون R. Merton لأول مرة في كتابه سوسيولوجيا العلم[2] *The Sociology of Science*. وكنت قد ذكرت مراراً أنه إذا كانت هناك حقيقة فذلك لأن الحقيقة محل نضالات. هذا التأكيد ينطبق بالأخص على العوالم الإجتماعية المستقلة نسبياً والتي أسميها حقولاً والتي يواجه فيها

(1) نشر هذا البحث بالإنجليزية تحت عنوان «Animadversiones in Mertonem», in J. Clark, C. et S. Modgil (éd.), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, London, New York, Flamer Press, 1990, P. 297-301.

(2) R. K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, Chicago University Press, 1973, P. 110-111.

محترفو الإنتاج الرمزي بعضهم، في نضالات فرض المبادىء الشرعية للرؤية وتقسيم العالم الطبيعي والعالم الإجتماعي. يترتب على ذلك أن إحدى المهام المركزية للعلم تنطوي على تحديد ما هو مشترك بين الحقل العلمي والحقول الأخرى، الحقل الديني، الحقل الفلسفي، الحقل الفني، إلخ. ، وما يميزه عن غيره من الحقول.

إن إحدى فضائل روبرت ميرتون Merton الكبرى هي طرحه لضرورة تحليل عالَم العلوم إجتماعياً. وأن يتم ذلك على جميع الأصعدة قطعة قطعة بلا إستثناء ولا مساومة. وهذا يبين أن دعاة «البرنامج القوي» ***(Strong Program)*** المزعوم في علم إجتماع العلوم لا يفعلون سوى أن يخلعوا أبواباً مفتوحة كما يقال في الفرنسية (أي يجهدون أنفسهم في تفسير أمور بديهية) عندما يؤكدون في ضجيج كبير أن «كل معرفة ينبغي أن تعامل كأداة للبحث» ***(all knowledge should be treated thru and thru as material for investigation)***[3] ألم يكن مرتون يقول، منذ 1945 أن الثورة الكوبيرنيكية Copernicienne ترتكز على فرضية أنه ليس فقط الخطأ أو الوهم أو المعتقد، ولكن أيضا إكتشاف الحقيقة نفسها مشروطة جميعاً بالمجتمع والتاريخ[4]. علاوة على ذلك، وخلافا لنقاده «الجذريين»، أثبت أن العلم ينبغي أن يتم تناوله في علاقته مع الكون الإجتماعي الموجود

---

(3) David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres Routledge and Kegan Paul, 1976, P. 1.

(4) R.K. Merton «Sociology of Knowledge», *in* Gurvitch and Moor (éd.). *Twentieth Century Sociology*, New York Philosophical Library, P. 366-405.

فيه من جانب، ومن جانب آخر مع المحيط العلمي، هذا العالم المزود بقواعد عمل خاصة به ينبغي وصفها وتحليلها. حول هذه النقطة يسجل المدافعون عن «البرنامج القوي» تراجعاً إلى الوراء بالفعل: طبقاً لمنطق يعتمد على الملاحظة في كل علوم الأعمال الثقافية أي في مجال التاريخ أو القانون أو الفن أو الأدب أو الفلسفة، لا يخرج هؤلاء المدافعون من القراءة الداخلية، التي تسعى هذه العوالم العالمة savants لفرضها، إلا لتقع في القراءة الخارجية شديدة الإختزال مغيِّبين المنطق الخاص بعالم الإنتاج والمنتجين المحترفين، فنانين أو كُتّاباً أو فلاسفة أو علماء.

لكن إذا كان ميرتون يأخذ بوجود العالم microcosme العلمي فإنه يستمر في أن يطبق عليه أنواع التحليل التي يفرضها عليه هذا العالم نفسه، مقدِّما بذلك، من أجل تعليل القوانين الإيجابية لأدائه، الوضعية، تسجيلاً للقواعد المعيارية التي يُدعى لها رسمياً في داخله. وهو بهذا لا يخرج من القراءة «الداخلية» إلا ظاهرياً، تلك القراءة التي تتصاحب في تاريخ الفن أو الفلسفة كما في تاريخ العلوم مع رؤية قدسية لأولئك الذين يصنعون الفن أو العلم أو الفلسفة. وبصورة أكثر تحديداً يعفي طرح مسألة العلاقة بين القيم المثالية التي تقر بها «طائفة العلماء» كالموضوعية والأصالة والفائدة، والمعايير التي تدعو لها، كونية، مشاعية فكرية، التنزه عن المنفعة، والروح النقدية من جانب ومن جانب آخر البنية الإجتماعية للعالم العلمي، والآليات التي تنحو إلى ضمان «الرقابة» والإتصال، والتقييم وإعادة الإسناد، والتوظيف والتعليم.

وعلى الرغم من أنه يكمن في هذه العلاقة مبدأ خصوصية الحقل العلمي ومبدأ الحقيقة المزدوجة التي تميزه تحديداً، وهذا

يغرب عن النظرة المثالية والسذاجة الإنقلابية irénique من النوع الميرتوني، وعن النظرة الإختزالية والصلفة cynique من نوع سذاجة أصحاب «البرنامج القوي». نحن هنا أمام حالة بين حالات أخرى للبديل الإجباري الذي يقوم على الملاحظة في الميادين الشديدة الإختلاف لتحليل العالم الإجتماعي (والذي يعود اليوم بقوة لدى المؤرخين أنفسهم من صورة البديل القديم «لتاريخ الأفكار» و «للتاريخ الإجتماعي»).

إن السذاجة من الطراز الأول التي تقوم على قبول التصور المثالي الذي تقدمه السلطات الرمزية عن نفسها (دولة، قانون، فن، علم، إلخ.) تستدعي بشكل ما سذاجة من الطراز الثاني، سذاجة «أنصاف الماهرين»، كما كان يمكن أن يسميهم باسكال، وهم الذين لا يريدون أن يقعوا في الشرك. إن لذة الشعور بأن يكون المرء حاذقاً، مهدياً أو هادياً، مخلّصاً، تحمل من حيث المبدأ العديد من الأخطاء العلمية والمخلّصين منه ولو على الأقل لأنها تدفع إلى نسيان أن الوهم المرفوض يشكل جزءاً من الواقع، وينبغي أن يسجل في النموذج الذي يحاول تفسير هذا الواقع، والذي لا يمكن، في مرحلة أولى، بناؤه إلا في مواجهته.

لو ظل أصحاب «البرنامج القوي»، مطيعين لمبدأ التفكير في الذات réflexivité الذي ينادون به هم أنفسهم[5]، وعرفوا أن يحملوا نظرتهم إلى علم إجتماع العلوم في ممارستهم، لتعرّفوا مباشرة في الإنقطاعات الثورية المزيفة التي يحققونها على الأشكال الأكثر

---

(5) D. Bloor, *op.cit.*, P. 8.

عمومية لإستراتيجيات العنف التي يهدف من خلالها الداخلون الجدد أن يؤكدوا ذواتهم في مواجهة سابقيهم والتي، لأنها صيغت جيداً لجذب هواة الجديد، تشكل وسيلة حسنة لتحقيق تراكم أوّلي لرأس المال الرمزي بتكاليف قليلة. إن النبرة الفخيمة والمتكبرة للتصريحات التي تضفي القيمة على الذات التي يذكرها البيان الأدبي أو البرنامج السياسي أكثر من المشروع العلمي، هي نموذجية لإستراتيجيات بواسطتها يؤكد الناشدون الأكثر طموحاً - أو الأكثر إدعاء - في بعض الحقول، إرادتهم في القطيعة التي، من سعيها لنزع صدقية السلطات القائمة، تهدف إلى تحديد عملية تحويل لرأسمالهم الرمزي لمصلحة أنبياء البداية الجذرية.

إن الدعوات الجذرية المتشددة، في سعيها تدنيس المواصفات المقدسة للعلم، ورمي الشبهات على جميع المحاولات لكي تؤسس، إجتماعياً، الصلاحية الكونية للعقل العلمي لتؤدي بطبيعة الحال إلى نوع من العدمية الذاتية: هكذا تدفع الإنحيازات الجذرية التي تلهم ستيف وولچار Steve Woolgar وبرونو لاتور Bruno Latour إلى تجاوز الحدود أو إلى إختزال يصل إلى العبثية، أمام تحليلات، كتلك التي إقترحتها منذ أكثر من عشر سنوات، التي تجاهد من أجل أن تتفلت من الإختيارين النسبي والمطلق[6]. إن التذكير بالبعد

(6) S. Woolgar et B. Latour, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts,* Beverly Hills, Sage, 1977; B. Latour, *Science in Action,* Harvard, Harvard University Press 1987; P. Bourdieu, «The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason», *Social Science Information,* XIV, 6 décembre 1975, p. 19-47.

الإجتماعي للإستراتيجية العلمية، لا يعني إختزال التدليلات العلمية إلى مجرد إستعراضات بلاغية؛ وكذلك فإن الإشارة إلى دور الرأسمال الرمزي كسلاح وهدف للصراعات العلمية، لا يعني متابعة المنفعة الرمزية الغاية أو السبب الوحيد لوجود السلوك العلمي، وإلقاء الضوء على المنطق اللاإرادي لتأدية عمل الحقل العلمي، لا يعني أن نجهل أن التنافس لا يستبعد التكامل أو التعاون، وأنه إنطلاقاً من التنافس والتباري نفسيهما يمكن أن تنبثق، في شروط معينة، «الرقابة» و «فوائد المعرفة» التي تسجلها الرؤية الساذجة دون أن تتساءل عن الشروط الإجتماعية لتكوينها.

إن التحليل العلمي لوظيفة الحقل العلمي ليس من الصعب بلورته ومن السهل مسخه بإختزاله إلى أحد المصطلحات المتعارضة التي ينبغي له تجاوزها (إصلاح ذات البين أو العلاقة، الإطلاقية أو النسبوية، الداخلية أو الإختزالية، إلخ.) إلا لأنه يفترض قطيعة مزدوجة مع (التمثيلات الإجتماعية التي هي في نهاية الأمر تقريباً متوقعة، وبالتالي يتم تعويضها إجتماعياً: قطيعة مع التصور المثالي الذي يحوزه ويقدمه العلماء عن أنفسهم وقطيعة مع التصور النقدي الساذج الذي، بإختزاله الأخلاق المهنية إلى «إيديولوجيا مهنية» عن طريق قلب بسيط للرؤية المتفائلة، ينسى أن رغبة البحث الذاتي *Libido Sciendi* هو رغبة علمية *Libido Scientifica*[7]. هذه الرغبة

(7) تشكل كلّ من النظرة «المثالية» والنظرة «الراديكالية» زوجاً معرفياً تتعارض مصطلحاته في واقعية الوجود الإجتماعي في صيغة التفرقة الإجتماعية بين الرؤية المتفائلة والرؤية المتشائمة (التي يرمز إليها بإسم لاروش فوكو La Rochefoucauld). يترتب على ذلك أن المدافعين عن النظرة الأولى =

ينتجها الحقل العلمي وتنظمها القوانين القريبة العهد immanentes التي تنظم تأدية العمل والتي لا تمت بصلة إلى القواعد المثالية التي يضعها العلماء ويسجلها علم الإجتماع عن قداسة علمائه دون أن تكون على الرغم من ذلك مختزلة إلى قوانين تفصل في ممارسات الحقول الأخرى (الحقل السياسي، والحقل الإقتصادي على سبيل المثال).

علاوة على فكرة أن النشاط العلمي هو نشاط إجتماعي وأن البناء العلمي هو أيضاً بناء إجتماعي للواقع ليس بها ما يجعلها إكتشافاً إنقلابياً. فهي لا معنى لها إلا شرط أن تكون مخصصة. ينبغي بالفعل أن نذكر بأن الحقل العلمي هو مجال إجتماعي مثله مثل الحقول

= يميلون، في الغالب دون وعي منهم، إلى إختزال النظرة العلمية إلى النظرة «الراديكالية»، مثل هذا الباحث الإجتماعي في الأدب الألماني، بيتر برجر الذي كتب، فيما يخص الحقل الأدبي؛ «يحلل بورديو أفعال الذوات فيما يسميه الحقل الثقافي آخذاً في اعتباره فقط الحظ في الحصول على السلطة أو الوجاهة ويعتبر الموضوعات مجرد وسائل إستراتيجية يستخدمها المنتجون في الصراع للحصول على السلطة (P. Burger, «On the Literary History», *Poetics*, août 1985, p. 199-207).

ويلي ذلك أن «الراديكالية» على طريقة وولجار ولاتور، والتي تخفي تحت مسوح تجاوز جذري، تراجعاً إلى مواقف الحس المشترك التي ينبغي على العلم أن يتخلى عنها، تزود بالأسلحة إستراتيجيات الخلط amalgame والتلوث، (راجع على سبيل المثال (F.A. Isambert, «Un programme fort en sociologie de la science», *Revue française de sociologie*, XXVI, juillet-septembre 1985, p. 485-508)؛ إستراتيجية سهلة التنفيذ وصعبة التنفيذ لدرجة أن، في هذا السياق كما في غيره، معلقين أو مستعيرين حسني النية يختزلون التحليل المؤسس على القطيعة المزدوجة إلى مجرد النظرة الإختزالية التي في مواجهتها تتحدد هذه الإستراتيجية.

الأخرى ويتعلق الأمر فيه (كما بغيره) بالسلطة، برأس المال، بعلاقات القوى، بالصراعات من أجل الحفاظ أو تعديل ميزان القوى، إلخ.، وفي الوقت نفسه هو عالم مستقل مزود بقوانين عمله الخاصة تجعل منه أنه لا يوجد أي ملمح معيَّن بواسطة المصطلحات المستخدمة لوصفه، لا تكتسي فيه شكلاً مخصوصاً لا يختزل، إلى أي شكل آخر.

يتولد النشاط العلمي داخل العلاقات بين الإستعدادات التي تنظمها السيماء ***habitus*** العلمية التي هي في جانب منها ناتجة عن تجسيد الضرورة المُلِحّة في الحقل العلمي والضغوط البنيوية التي يمارسها هذا الحقل في لحظة ما من الزمان. هذا يعني أن الضغوط المعرفية التي تطرحها ***ex post*** المعاهدات بشأن المنهجية تمارس تأثيرها عبر ضغوط إجتماعية. فالرغبة العلمية ***Libido sciendi*** هي مثل أي ولع آخر، يمكن أن يكون أساساً لجميع أنواع الأفعال التي تتعارض مع القواعد المثالية التي وضعها ميرتون، سواء كانت الصراعات المحتدمة من أجل إلتقاط **captation** الإكتشافات (والتي حللها ميرتون نفسه ببراعة)[8] أو إستراتيجيات الإنتحال المقنع المقبول تقريباً، أو الإحتيال bluff، أو الفرض الر-زي، الذي وجدنا منه فيما

---

(8) «لقد إخترت أن أضع تحت المجهر ظاهرة شائعة في العلم عبر القرون. رغم كونها مجهولة من الدراسات المنهجية: أولوية ـ صراعات بين رجال العلم بما في ذلك الكبار منهم، الذين يريدون أن يحوزوا مجد كونهم أول من قام بإكتشاف علمي خاص. ويقترن ذلك بصورة مفارقة بإستنكار قوي، بواسطتهم وبواسطة تلاميذهم، لهذه الطريقة التي يمارسونها كدافع «تافه وصبياني» *(unworthy and puerile)* في ممارسة العلم».
(R.K. Merton art. cit., p. 21) يحتوي هذا الملخص للمقال المشهور =

سبق بعض الأمثلة. ولكن أيضاً يمكن أن يكون أساساً لكل فضيلة علمية، عندما تكون القوانين الإيجابية، حسب نموذج ماكيافللي، لمدينة العلماء هي مثلها مثل مواطني العلم يفيدون من الجنوح إلى الفضيلة.

في حقل علمي وصل إلى درجة عالية من الإستقلالية، عندما تكون قوانين تشكيل الأسعار (مادية أو رمزية) مرتبطة بالأنشطة وبالأعمال العلمية قادرة عملياً على فرض ـ خارج أي محكمة injonction قواعد وفي الغالب عبر إستعدادات السيماء التي يتمّ ضبطها تدريجياً مع ضرورتها ـ القواعد المحمولة وراثياً والتي على الباحثين، طوعاً أو رغماً عنهم، أن يخضعوا لها في مؤسسة صلاحية تصريحاتهم، لا تستطيع إندفاعات الرغبة العلمية السائدة أن تجد إشباعاً إلا بشرط الخضوع للرقابة الخاصة للحقل. هذا الحقل يقتضي منهم أن يسلكوا طرق الحقل العلمي والحوار التدليلي كما يحددها هو في لحظة معينة من الزمان، أي أن يتساموا بأنفسهم من رغبة علمية لا يمكنها أن تنتصر على خصومها إلا في قواعد الفن، معارضاً نظرية théorème بنظرية، رفضاً بتدليل، حدث علمي بحدث علمي آخر. هذا هو مبدأ الكيمياء التي تحول شهوة المعرفة إلى «مصلحة في المعرفة».

= حول الإكتشافات المتعددة، انظر: (R.K. Merton, *The Sociology of Science, op. cit.*, p. 371-382) على كل مفارقة الحقل العلمي الذي ينتج في الوقت نفسه صراع المصالح والقاعدة التي يفرضها التنكر لأي مصلحة.

4

روح الدولة
نشأة الحقل البيروقراطي وبنيته

أن نشرع في فكر الدولة يعني الإستعداد لعرض فكر الدولة، لأن نطبق على الدولة مقولات فكر تنتجها وتكفلها الدولة، وبالتالي إذن عدم معرفة الحقيقة الأكثر أساسية للدولة[1]. هذا التأكيد، الذي قد يبدو مجرداً ومبالغاً في الوقت نفسه، سيفرض نفسه بصورة طبيعية إذا، في نهاية البرهنة، قد قبلنا أن نعود إلى نقطة البدء، ولكن مسلحين بمعرفة أحدى السلطات العظمى للدولة، وهي إنتاج وفرض (عن طريق المدرسة بالأساس) مقولات الفكر التي نطبقها بتلقائية على كل شيء في العالم وعلى الدولة نفسها.

ولكن كي نعطي ترجمة أولى أكثر حدسية لهذا التحليل، ونعمل على التوعية بالخطر الذي نتعرض له عندما نكون موضوعات لتفكير دولة نظن أنها هي موضوع تفكيرنا، أريد أن أستشهد بفقرة رواية «المعلمون القدامى» لتوماس برنارد: «المدرسة مدرسة الدولة، نجعل من الشباب فيها مخلوقات للدولة، أي لا شيء آخر سوى خدم للدولة. عندما دخلت المدرسة، دخلت الدولة، ولأن الدولة تدمر

(1) هذا النص تسجيل لمحاضرة ألقيت في أمستردام في يونيه 1991.

الكائنات فقد دخلت مؤسسة تدمير الكائنات [. . .] أدخلتني الدولة فيها بالقوة، كما فعلت مع الآخرين، وجعلتني طائعاً لها، وخلقت مني إنساناً مدولناً (étatisé، إنساناً مقنناً ومسجلاً ومروضاً وحامل شهادة، ومفسداً ومكتئباً كالآخرين. عندما نرى بشراً فإننا لا نرى إلا بشراً متدوّلين، خداماً للدولة؛ يخدمون الدولة طيلة حياتهم، وبالتالي يخدمون طوال حياتهم كلها ما هو مضاد للطبيعة»[2].

إن الأسلوب البلاغي لتوماس برنارد Thomas Bernhard، أسلوب الإفراط، والغلو في التفكير، يتلاءم مع نيّتي في أن أطبق نوعاً من الشك المغالي على الدولة وعلى فكر الدولة. ليس هناك شك أكثر من اللازم عندما يتعلق الأمر بالدولة. ولكن المبالغة الأدبية، بسبب من عدم تحققها الناتج عن إفراطها نفسه، قد تقضي على نفسها. ومع ذلك ينبغي أن نأخذ ما يقوله توماس برنارد مأخذ الجد: لكي يكون هناك حظ ما في التفكير من الدولة، التي ما تزال تفكر في نفسها عبر أولئك الذين يسعون جاهدين في التفكير فيها (هيجل أو دوركهايم على سبيل المثال) ينبغي أن نحاول تفنيد كل الإفتراضات وكل الأبنية المسبقة الموجودة في الواقع الذي يتم تحليله وفي فكر المحللين نفسه.

ينبغي لي هنا أن أفتح قوسين لكي أحاول أن أقدم توضيحاً لنقطة منهجية غاية في الأهمية. يساء غالباً فهم العمل الشاق واللامتناهي، لكن لا بدَّ منه للقطيعة مع الأفكار المسبقة والفرضيات،

---

(2) T. Bernhard, *Maîtres anciens (Alte Meister Komödie)*, Paris, Gallimard, 1988, p. 34.

أي مع الموضوعات التي لم تطرح مطلقاً بصفتها فرضيات، لأنها محفورة في البديهيات والتجربة العادية بين ثنايا الفكر الأكثر إحتراساً بما تشكله من سوء فهم، وليس فقط عند الذين تصدمهم في نزعتهم المحافظة. بالحقيقة هناك ميل بإختزالها إلى طرح سياسي مستوحى من أحكام مسبقة ومشاعر سياسية (إستعدادات فوضوية بشأن الحالة الخاصة بالدولة، غضب من عبادة الصور المقدسة نسبوي في حالة الفن، ميول معادية للديمقراطية في حالة الرأي والسياسة، في حين أنه من المفترَض طرحها معرفياً épistémologique. من المحتمل جداً، كما برهن ديديه أريبون Eribon بشأن حالة ميشال فوكو Foucault أن هذه الجذرية المعرفية متجذرة في المشاعر والإستعدادات العنفية لكنها تتسامى وتتعالى عليها. وعلى أية حال من المؤكد، فإنها تصدم، بما تؤديه من الشك ليس فقط «بالمحافظة الأخلاقية» بل وأيضاً «بالمحافظة المنطقية» أي في البنية الأساسية للفكر. لذا فهي تصدم وبالمقدار نفسه كل الذين لا يجدون ما يقولونه عن العالم كما هو، ولا يرون فيه غير نوع من الميل إلى جانب التقرير وعدم المسؤولية الإجتماعية. وكذلك كل الذين يختزلونها إلى جذرية سياسية كما تتراءى لهم، أي إلى تشهير هو، في أكثر من حالة، طريقة خاصة ملتوية للإحتماء من أي تعرض فعلي للمعرفة. (ويمكنني أن أضرب أمثلة إلى ما لا نهاية وأبين كيف أن النقد «الجذري» لتصنيفات المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الإقتصادية INSEE بإسم النظرية الماركسية في الطبقات يوفر فعلاً إقتصادياً من نقد معرفي لهذه الفئات ولفعل الترتيب أو التصنيف، أو أيضاً كيف أن إستنكار تواطوء «فيلسوف الدولة» مع النظام البيروقراطي أو مع «البرجوازية» يترك الميدان خالياً لأثر الإلتواءات الموجودة في «وجهة النظر التعليمية»).

الثورات الرمزية الحقيقية هي بلا شك التي تقتحم المحافظة المنطقية أكثر من المحافظة الأخلاقية وتطلق سلسلة من القمع الشديد الذي تثيره مثل هذه العملية على السلامة العقلية.

لتوضيح مدى ضرورة القطيعة وصعوبتها مع فكر الدولة الحاضر حتى في أدق حواشي فكرنا، ينبغي تحليل المعركة التي نشبت مؤخراً في فرنسا، في خضم حرب الخليج، بخصوص هذا الشيء الذي يبدو للوهلة الأولى تافهاً، وهو ضبط الكتابة **Orthographe**: فالكتابة المستقيمة التي يعينها القانون ويكفلها ككتابة سوية أي الدولة، هي إصطناع **artefact** إجتماعي مؤسس منطقياً وحتى لغوياً بصورة غاية في النقص، كما هي نتاج لعمل في التقنين والتشريع مشابه تماماً لما تقوم به الدولة في مجالات عديدة أخرى. ومن هنا عندما تشرع الدولة أو أحد ممثليها في لحظة معينة في تعديل صورة الكتابة (كما حدث، مع التأثيرات نفسها، منذ قرن سلف)، أي أن تحل بقرار ما قد فرضته بقرار، فإنها تثير في الحال تمرداً إستنكارياً بنسبة كبيرة من بين من يعملون بالكتابة بالمعنى الشائع، وكذلك بالمعنى الذي يحب الكتّاب أن يعطوه لها. والشيء الجدير بالملاحظة أن كل المدافعين عن الأورثوذوكسية في الكتابة بإسم ما هو طبيعي في الكتابة الممارسَة وبإسم الإشباع الذي يُحس كجمالية باطنة يسببها الإتفاق التام بين البنى العقلية والبنى الموضوعية، بين الشكل العقلي المؤسس إجتماعياً في الدماغ عن طريق تعلم الخط المستقيم وواقع الأشياء المشار إليها بالكلمات المكتوبة بالخط المستقيم: بالنسبة لمن يحوزون ضبط الكتابة إلى درجة أنها تستحوزهم تصبح الـ **ph** التي هي تعسفية تماماً في كلمة **nénuphar** مرتبطة بصورة بديهية بالزهرة التي تسميها هذه الكلمة، لدرجة أنهم يستندون، بحسن نية، إلى

الطبيعة والطبيعي ليشجبوا تدخلاً للدولة يستهدف تقليل ما هو تعسفي في طريقة الكتابة التي هي ببداهة تماماً نتاج لتدخُل الدولة التعسفي.

يمكننا أن نعدد الأمثلة على حالات مماثلة تفرض تأثيرات إختيارات الدولة نفسها تماماً في الواقع وفي العقول، لدرجة أن الإمكانات الأخرى التي كانت موجودة في البداية وتم إستبعادها (مثلاً نظام يسمح بالإنتاج المنزلي للكهرباء كما هو الحال في التدفئة) تبدو لا يمكن تعقلها على الإطلاق. وهكذا على سبيل المثال نجد أدنى محاولة لتعديل المقررات المدرسية وخصوصاً الساعات المخصصة لكل مادة تصطدم عادة وبشكل عام في كل مكان بمقاومة هائلة. وذلك ليس فقط نتيجة إرتباط بمصالح طائفية قوية جداً (كمصالح المدرسين تحديداً) بالنظام المدرسي القائم، ولكن أيضاً لأن أمور الثقافة وبالأخص التقسيمات والتراتبية الإجتماعية المتصلة بها تتشكل في طبيعتها بفعل الدولة التي بتأسيسها لها في الواقع وفي العقول، تعطي لتعسف ثقافي كل مظاهر ما هو طبيعي.

الشكل الجذري

يتم الشعور بسلطان الدولة بشكل خاص في مجال الإنتاج الرمزي: الإدارات العامة وممثليها هم من كبار منتجي «المشاكل الإجتماعية» التي يقوم العلم الإجتماعي بالتصديق عليها عندما يأخذها لحسابه بالمشاكل الإجتماعية (يكفي لإثبات ذلك، أن نقيس نصيب الأبحاث، المتنوع بلا شك حسب البلد واللحظة. التي تنصب على مشاكل الدولة، المكتسبة إلى حد ما رداء علمياً).

ولكن أفضل إقرار على أن فكر المفكر الموظف مقتحم في

جميع أجزائه بالتمثيل الرسمي لما هو رسمي، هو بلا شك الجاذبية التي تمارسها تمثيلات الدولة التي تجعل من البيروقراطية، كما لدى هيجل، «مجموعة كونية» مزودة بحدس وإرادة المصلحة الكونية أو، كما لدى دوركهايم رغم كونه حذراً في هذا الصدد، «عضو تفكير» وأداة عقلية مناط بها تحقيق المصلحة العامة.

وتأتي الصعوبة الخاصة لمسألة الدولة من أن معظم الكتابات المخصصة لهذا الموضوع وخصوصاً في مرحلة البناء والتقوية، تحت زعم تفكيرها في الدولة، تشترك بصورة فعّالة أو مباشرة بدرجة ما في بنائها، أي في وجودها نفسه. وينطبق هذا الأمر، بالأخص على كل كتابات القانونيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي لا تكشف عن كل معناها إلا إذا لم ننظر إليها على أنها إسهامات غير زمنية في فلسفة الدولة، وأنها توصيفات شبه إجتماعية، ولكن على أنها برامج للعمل السياسي تهدف إلى فرض رؤية خاصة للدولة مطابقة للمصالح والقيم المرتبطة بالموقع الذي يحتله من ينتجونها في مجال بيروقراطي في طور التكوين·(وهو ما تنساه غالباً أفضل الأبحاث التاريخية، مثل أعمال مدرسة كامبردج).

العلم الإجتماعي نفسه هو، منذ النشأة، جزء لا يتجزأ من هذا الجهد لبناء تمثيل الدولة والذي يشكل جزءاً من واقع الدولة نفسه. كل المشاكل المطروحة بخصوص البيروقراطية، مثل مسألة الحياد والتنزه، تطرح نفسها أيضاً بالنسبة لعلم الإجتماع الذي يطرحها، ولكن على درجة أعلى من الصعوبة، بما أننا يمكننا أن نطرح فيما يخص علم الإجتماع مسألة إستقلاله بالنسبة للدولة.

ولهذا السبب ينبغي أن نطلب من التاريخ الإجتماعي للعلوم

الإجتماعية أن يفصح عن كل الإلتحامات اللاواعية بالواقع الإجتماعي التي تدين بها للتاريخ والتي هي حصيلته، وإشكالياته ونظرياته ومناهجه ومفاهيمه، إلخ. فنكتشف بذلك أن العلم الإجتماعي بالمعنى الحديث للمصطلح، ليس على الإطلاق التعبير المباشر للصراعات الإجتماعية، كما يوحي بذلك أولئك الذين يماهون بين الإجتماع والإشتراكية لنزع صدقيته؛ وأنه بالأحرى إجابة عن المشاكل التي تعبر عنها هذا الحركات وامتداداتها النظرية وإجابة لمن يجعلونها تنبثق من خلال وجودهم: تجد هذه النظرة في محبي البشرية، والمصلحون أول المدافعين عنها، أي نوع من الطليعة المستنيرة من السائدين الذين ينتظرون من «الإقتصاد الإجتماعي» (علم مساعد للعلم السياسي) حل «المشاكل الإجتماعية» وبالتحديد تلك التي يطرحها الأفراد والمجموعات «ذوو المشاكل».

إن نظرة مقارنة لتطور العلوم الإجتماعية تسمح بتناول نموذج يأخذ بالإعتبار تنوع حالة ومجالات الدولة حسب الأمم وحسب الحقب، يفترض بها أن تأخذ في حسبانها عاملين أساسيين: من جانب، الشكل الذي يكتسيه الطلب الإجتماعي من معارف العالَم الإجتماعي إستناداً إلى الفلسفة السائدة في أرستقراطيات الدولة (ليبرالية أو كينزية(*) على الأخص)، إن طلباً شديداً من جانب الدولة يمكنه أن يضمن ظروفاً محبذة لتطور علم إجتماعي مستقل نسبياً عن القوى الإقتصادية ولكنه خاضع بشدة لإشكاليات الدولة؛ من جانب آخر درجة إستقلال نظام التعليم والحقل العلمي تجاه القوى السياسية

(*) كينيز إقتصادي بريطاني من الحرب العالمية الثانية ساهم بإنشاء صندوق النقد الدولي.

والإقتصادية السائدة، إستقلالاً يفترض بلا شك تطوراً كبيراً للحركات الإجتماعية والنقد الإجتماعي للدولة وفي الوقت نفسه يفترض إستقلالاً شديداً للمختصين (وأفكر مثلاً في أتباع دوركهايم) تجاه هذه الحركات.

ويثبت التاريخ أن العلوم الإجتماعية لا تستطيع أن تنمي إستقلالها تجاه ضغط الطلب الإجتماعي والذي هو الشرط الأساسي لتقدمها باتجاه العلمية، إلا إذا استندت إلى الدولة: وبفعلها ذلك تخاطر بفقدان إستقلالها تجاه الدولة، إلا إذا كانت مجهزة لأن تستخدم ضدّ الدولة درجة الحرية (النسبية) التي تضمنها لها الدولة.

تركيز رأس المال

يمكنني، مستبقاً نتائج التحليل، أن أقول بصيغة معدلة لصيغة ماكس فيبر الشهيرة (الدولة هي جماعة إنسانية تطالب بنجاح بإحتكار الإستخدام الشرعي للعنف الطبيعي على أرض محددة)، الدولة هي شيء (يجب تحديده) يطالب بنجاح بإحتكار الإستخدام الشرعي للعنف الطبيعي والرمزي على أرض محددة وعلى مجمل السكان بها. إذا كان للدولة القدرة، على ممارسة العنف الرمزي فذلك لأنها تتجسد في الموضوعية في شكل بنى وآليات خاصة وفي الوقت نفسه في «الذاتية» أو، إذا أردنا، في الأدمغة، في بنى عقلية وتخطيطات إدراك وفكر. وباعتبار أنها حصيلة مسار يؤسسها في كل البنى الإجتماعية والبنى العقلية المتكيفة مع تلك البنى، وهذا التأسيس المؤسس يؤدي إلى نسيان أنها نابعة من سلسلة طويلة من عمليات التأسيس وتقدم نفسها في كل مظاهر ما هو طبيعي.

ولهذا السبب ليس هناك بلا شك أداة للقطيعة أكثر قوة من إعادة بناء التكوين: بإعادة بعث صراعات البدايات الأولى وتصادماتها وفي الوقت نفسه، بعد استبعاد الممكنات، تقوم بجعل الإمكانية الأخرى التي كانت آنية من جديد، وعبر هذه الطوباوية العملية، تطرح مجدداً للمناقشة الممكن الذي أتيح له التحقق من بين الممكنات الأخرى. ويقطعي مع محاولة تحليل الجوهر، لكن دون أن أتنكر لنيتي في إبراز الثوابت، أريد أن أقترح **نموذجاً لنشأة الدولة**، يهدف إلى أن يعرض بصورة منهجية للمنطق التاريخي الخاص للمسار الذي في نهايته يتأسس ما نسميه الدولة. مشروع صعب وربما غير قابل للتحقيق لأنه يقتضي التوفيق بين الدقة والتماسك الخاص بالبناء النظري وإخضاع المعطيات، التي يصعب استنفادها، والتي تراكمت بواسطة البحث التاريخي.

ولكي أعطي فكرة عن صعوبة هذا المشروع سأستشهد ببساطة بأحد المؤرخين الذي، بإعتباره يظل في حدود إختصاصه، لا يشير إلى هذه الصعوبة إلا جزئياً: «مناطق التاريخ التي أهملت أكثر من غيرها هي مناطق ـ الحدود. على سبيل المثال الحدود بين التخصصات: فدراسة الحكم تقتضي معرفة بنظرية الحكم (أي تاريخ الفكر السياسي)، ومعرفة عملية بالحكم (أي تاريخ المؤسسات) وأخيراً معرفة أشخاص الحكم (أي التاريخ الإجتماعي)؛ والحال أن قليلاً من المؤرخين هم القادرون على التحرك داخل هذه التخصصات المختلفة بالدرجة نفسها من الثقة [. . .] هناك مناطق ـ حدود أخرى في التاريخ ينبغي دراستها، على سبيل المثال تقنية الحرب في بدايات العصر الحديث. بدون معرفة جيدة بهذه المشاكل يكون من الصعب قياس أهمية الجهد الفني ـ العسكري الذي قامت به إحدى الحكومات

في حملة معينة. ولكن هذه المشاكل التقنية لا ينبغي دراستها فقد من وجهة نظر المؤرخ العسكري بالمعنى التقليدي للكلمة؛ المؤرخ العسكري ينبغي له أن يكون مؤرخاً للحكم. يبقى أيضاً الكثير من المجهول في تاريخ المالية العامة والضرائب؛ وهنا أيضاً، ينبغي للمتخصص أن لا يكون مجرد مؤرخ مقتصر على المالية بالمعنى القديم للمصطلح؛ إذ عليه أن يكون مؤرخاً للحكم واقتصادياً إلى حد ما. للأسف، تجزيء التاريخ إلى أقسام فرعية، حكر على المتخصصين، والإحساس بأن بعض جوانب التاريخ هي من الطراز الدارج، في حين أن جوانب أخرى قد بطل طرازها، لم يُساهما في إنصاف هذه القضية»[3].

الدولة هي حصيلة مسار تركيز أنواع مختلفة من رأس المال، رأس مال القوة البدنية أو أدوات القمع (جيش، شرطة) رأس مال إقتصادي، رأس مال ثقافي أو بالأحرى معلوماتي informationnel، رأس مال رمزي، تركيزاً يشكل بحد ذاته الدولة كحائز على نوع من ما وراء ـ رأس المال méta-capital معطياً سلطة على أنواع رأس المال الأخرى وعلى من يحوزونها. إن تركيز أنواع رأس المال المختلفة (والذي يتساوق مع تركيز الحقول المختلفة المتعلقة بها) يقود بالفعل إلى إنبثاق رأس مال خاص، دَوْلَوي étatique تماماً، يسمح للدولة بممارسة سلطة على الحقول المختلفة وعلى الأنواع

---

(3) Richard Bonney, «Guerre, fiscalité et activité d'État en France (1500-1600), *in* Ph. Genet et M. Le Mene (éd.), *Genèse de l'État moderne, Prélèvement et redistribution*, Paris, Éd. du CNRS, 1987, p. 193-201.

المختلفة الخاصة من رأس المال، وبالأخص على معدل التبادل بينها (وبالتالي على علاقات القوى بين حائزيهم). يترتب على ذلك أن بناء الدولة يتم في الوقت نفسه مع بناء حقل السلطة منظوراً إليه كأرض الملعب الذي يتصارع في داخله حائزو رأس المال (بأنواعه المختلفة) تحديداً من أجل السلطة على الدولة أي على رأس المال الدولوي الذي يعطى سلطة على مختلف أنواع رأس المال وعلى إعادة إنتاجها (من خلال المؤسسة التعليمية بالأخص).

بالرغم من كون الأبعاد المختلفة لمسار التركيز هذا (قوى مسلحة، ضرائب، قانون، إلخ.) مترابطة، ينبغي، لضرورة العرض والتحليل، فحصها واحداً إثر آخر.

كان تركيز رأس مال القوة الجسدية هو الذي تم تفضيله في نماذج نشأة الدولة، من الماركسيين الذين مالوا إلى إعتبار الدولة كمجرد أداة للقهر، إلى ماكس فيبر وتعريفه التقليدي أو من نوربير إلياس إلى شارل تيلي. القول بأن قوى القهر (جيش وشرطة) تتركز، يعني القول بأن المؤسسات المكلّفة بحفظ النظام يتم فصلها تدريجياً عن العالم الإجتماعي العادي؛ وبأن العنف الجسدي لا يمكن له أن يطبق إلا بواسطة مجموعة متخصصة، مكلّفة خصيصاً لهذه الغاية ومميزة بوضوح داخل المجتمع؛ وبأن الجيش المحترف قد أدى شيئاً فشيئاً إلى اختفاء الفرق الإقطاعية المهددة بصورة مباشرة للأرستقراطية في احتكارها القانوني لوظيفة الحرب. (ينبغي أن نقر لنوبير إلياس، الذي يعزى إليه غالباً عن طريق الخطأ وبالأخص في وسط المؤرخين، أفكاراً أو أطروحات تمثل جزءاً من الرصيد المشترك للعلوم الإجتماعية، بفضل إستخلاصه لما هو مضمر في التحليل

الفيبري مبيناً أن الدولة لم تستطع تدريجياً أن تضمن لنفسها إحتكار العنف إلا بإنتزاعها من منافسيها الداخليين أدوات العنف الجسدي والحق في ممارسته، مساهمة بذلك في تحديد أحد الأبعاد الجوهرية «لمسار الحضارة».

على الدولة الوليدة أن تؤكد قوتها الجسدية في سياقين مختلفين: في الخارج، بالنسبة **للدول الأخرى**، الراهنة أو المحتملة (الأمراء المنافسون) في وبواسطة الحرب من أجل الأرض ـ والتي تفرض إنشاء جيوش مسلحة؛ في الداخل، بالنسبة للسلطات المضادة (أمراء) وللمقاومات (طبقات مسودة). تتجه القوى المسلحة تدريجياً إلى التمايز. فمن جانب القوى العسكرية المخصصة للتباري بين الدول. ومن جانب آخر قوى الشرطة المخصصة لحفظ النظام في الداخل. (في المجتمعات التي بلا دولة كالمجتمع القبائلي القديم في أفريقيا الشمالية أو إيسلندا في زمن الساعة Sagas (القصص الأسطورية)(4)، لا يوجد تفويض بممارسة العنف لمجموعة متخصصة ومميزة بوضوح داخل المجتمع. يترتب على ذلك أنه لا يمكن الإفلات من منطق الإنتقام الشخصي، الرقبة *rekba* أو الثأر vendetta، أو الدفاع عن النفس. ومن هنا تأتي مشكلة المأساويين: ألا يكون تصرف الفرد الذي يأخذ حقه بنفسه Justicier، ـ أورست ـ جريمة مثله مثل الجريمة الأولى؟ سؤال أدى الإقرار بشرعية الدولة إلى نسيانه ويعيد طرح نفسه في بعض المواقف القصوى).

---

(4) Cf. W.I. Miller, *Bloodtaking and Pacemaking*, Chicago, The University of Chicago, 1990.

يمر تركيز رأس مال القوة الجسدية عبر إقامة نظام ضريبي فعال، بتساوق مع توحيد المجال الإقتصادي (خلق السوق الوطني). إن الإقتطاع الذي تقوم به الدولة السلالية يطبق على كل الرعايا ـ وليس كالإقتطاع الإقطاعي الذي يؤخذ من التابعين dépendants وحدهم والذين يستطيعون بدورهم فرض ضرائب على رجالهم. إن ضريبة الدولة، التي ظهرت في العقد الأخير من القرن الثاني عشر تطورت بإرتباط مع تزايد نفقات الحرب. ضرورات الدفاع عن الأرض التي كانت في بادىء الأمر، تلتمس حسب المناسبة، أصبحت شيئاً فشيئاً هي المبرر الدائم للسمة «الإجبارية» و «الدورية» للإقتطاعات المنظورة إليها على أنها «بلا حدود في الزمن سوى تلك التي يعددها لهم الملك بشكل دوري» وقابلة للتطبيق المباشر أو غير المباشر «على مجمل الجماعات الإجتماعية».

وهكذا ينشأ تدريجياً منطق إقتصادي غاية في الخصوصية، قائم على الإقتطاعات بلا مقابل وعلى إعادة التوزيع التي تعمل كمبدأ لتحويل رأس المال الأقتصادي إلى رأس مال رمزي، مركزاً في البداية على شخصية الأمير. (ينبغي تحليل تفصيل العبور التدريجي من إستخدام «إرثي» ـ أو «إقطاعي» ـ للمصادر الضريبية والتي من خلالها يخصص جزء كبير من الدخل العام في شكل هبات أو هدايا مناطاً بها أن تؤمن للأمير إعتراف المنافسين المحتملين ـ وعن طريق ذلك تؤمن له، إلى جانب أشياء أخرى، الإقرار بشرعية الإقتطاع الضريبي ـ إلى إستخدام «بيروقراطي» في صورة «إنفاقات عامة»، وهذا التعديل هو أحد الأبعاد الأساسية لتغيير الدولة السلالية إلى دولة «غير شخصية»).

إن تشريع الضرائب (رغم مقاومة دافعي الضريبة) هو من ضمن

علاقة سببية دائرية مع تطور القوى المسلحة التي لا غنى عنها لتوسع الأراضي الواقعة تحت السيادة أو للدفاع عنها وبالتالي للإقتطاع الممكن للمكوس وللضرائب، وكذلك أيضاً لفرض الإلزام بدفع هذه الضريبة. كان تشريع الضرائب محصلة لحرب داخلية حقيقية أشعلها عملاء الدولة ضد مقاومات الرعايا، الذين يكتشفون أنفسهم كرعايا، أساساً، إن لم يكن حصراً، من خلال إكتشافهم لأنفسهم باعتبارهم خاضعين لدفع الضرائب أي مساهمين بالضريبة. تحدد الفرمانات الملكية أربع درجات للقمع في حالة تأخر السداد: الحجوزات والإكراه على الجسد (من بينها الحبس) والإجبارات التضامنية وتسكين فرق العسكريين. يترتب على ذلك أن مسألة شرعية الضريبة لا يمكنها إلا أن تفرض نفسها (كان نوربير إلياس مُحِقّاً عندما لاحظ أن جمع الضرائب، في البدايات الأولى، كان منظوراً إليه كنوع من الإبتزاز). وفيما بعد بدأ يتم النظر إلى الضريبة على أنها غرامة ضرورية موجهة لحاجات أخرى مختلفة عن شخص الملك، أي هذا «الجسد الخيالي» الذي يسمى الدولة.

الغش الضريبي موجود إلى اليوم ليشهد بأن شرعية الضريبة ليست مسألة بديهية. ومعروف أن المقاومة المسلحة، في المرحلة الأولى، لم يكن ينظر إليها على أنها عصيان للفرمانات الملكية ولكن كدفاع شرعي من الناحية الأخلاقية عن حقوق العائلة ضد الضريبة التي تبدو كرفض للإعتراف بالملك العادل والأبوي[5]. إبتداء من

(5) Cf. J. Dubergé, *La psychologie sociale de l'impôt*, Paris, PUF 1961, et G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, Paris, PUF, 1973.

التزام fermes الملتزمين المتوافقين على أتم وجه مع الخزانة الملكية وصولاً إلى أصغر معاون ملتزم مكلف بالجباية المحلية، كانت تتوسط شلالات من العقود والإلتزامات الفرعية التي كانت تدفع بإستمرار إلى الإشتباه في التصرف في الضريبة وجور السلطة، سلسلة طويلة من الجباة الصغار، في الغالب أجورهم بخسة، كان مشتبهاً في فسادهم سواء في نظر ضحاياهم كما في نظر أصحاب الإمتيازات من المرتبة الأعلى[6]. إن الإعتراف بمؤسسة تتجاوز العملاء المناط بهم تنفيذ مهامها، ملكية أو دولة، آمنة بذلك من النقد الدنيوي، قد وجد بلا شك أساساً عملياً في الفصل بين الملك وبين المنفذين الظالمين والفاسدين الذين يخدعونه بقدر ما يخدعون الشعب. (وهذا الفصل عن الملك أو عن الدولة بالنسبة للتجسدات الملموسة للسلطة إكتماله في أسطورة «الملك الخفي»)[7].

لا يحدث تركيز للقوات المسلحة وللمصادر المالية اللازمة للإنفاق عليها بدون تركيز رأس مال رمزي متعلق بالإعتراف وبالشرعية. من المهم أن تكون هيئة العملاء، المكلفين بجمع الضرائب والقادرين على القيام بذلك دون إختلاسها لمصلحتهم وأساليب الحكومة والإدارة التي تقوم بتنفيذها (محاسبة، أرشفة، أحكام المنازعات، إجراءات التنفيذ، مراقبة الإجراءات، إلخ.)، مؤهلة أن تجعل نفسها معروفة ومعترف بها كشرعية، ومن المهمّ أيضاً أن يحدث لها «بسهولة تطابقاً مع الشخص، هيبة السلطة»، «وأن

(6) R.H. Hilton, «Resistance to taxation and to other state impositions in Medieval England», in *Genèse de l'État moderne,* op.cit., p. 169-177.

(7) Cf. Y.-M. Bercé, *Le Roi caché*, Paris, Fayard, 1991.

يحمل المكلفون سجلاتها، ويستخدموا ختمها ويبلّغوا أوامرهم بإسمها»؛ ومن المهمّ أيضاً أن يكون الخاضعون لدفع الضرائب مؤهلين «للتعرف على هيئة الحرس ولافتات المخافر» وأن يميزوا حرس الإلتزامات، أي العملاء الماليين المكروهين والمحتقرين، عن الفرسان الملكيين رماة سهام المارشالية أو عن شرطة البلدية أو عن الحرس الخاص المعروفين بعدم إمكانية الإعتداء عليهم بسبب خوذاتهم ذات اللون الملكي»[8].

يتفق كلّ المؤلفين على ربط التطور التدريجي للإعتراف بشرعية الجبايات الرسمية بإنبثاق شكل من القومية. ومن المحتمل بالفعل أن التحصيل العام للضرائب قد ساهم في توحيد الأراضي، أو بصورة أدق، في بناء الدولة، في الواقع وفي التصورات، كأرض واحدة، كواقع موحد بسبب الخضوع للإلتزامات نفسها المفروضة هي بدورها بسبب دواعي الدفاع نفسها. من المحتمل أيضاً أن هذا الوعي «الوطني» قد تطور أولاً بين أعضاء المؤسسات التمثيلية التي تنبثق في إرتباط مع تجريد الضريبة: ونعرف بالفعل أن هذه الهيئات تكون أكثر إستعداداً لقبول فرض ضرائب كلما بدت لهم هذه الضرائب مطروحة ليس بسبب مصالح الأمير الخاصة ولكن بسبب مصالح الدولة، وعلى رأسها دواعي الدفاع عن الأراضي. تستقر الدولة تدريجيا في حيز لم يصبح وطنيا بعد، ولكن ها هو يقدم نفسه على أنه دائرة للسيادة. مع إحتكار حق صك العملة على سبيل المثال، (كان المثل الأعلى للأمراء الإقطاعيين ولملوك فرنسا فيما بعد هو أن لا يُستخدم، في

(8) Y.- M. Bercé, «Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne», in *Genèse de l'État moderne, op. cit.*

الأراضي الخاضعة لسطوتهم، إلا عملتهم، ولم يتحقق هذا الطموح إلا في عهد لويس الرابع عشر)، ويمثل الحيز أيضاً كدعامة لقيمة رمزية متعالية.

يتساوق تركيز رأس المال الإقتصادي المرتبط بسياسة ضريبية موحدة مع تركيز **رأس المال المعلوماتي informationnel** (الذي يكون رأس المال الثقافي بعداً من أبعاده) الذي يقترن بدوره بوحدة السوق الثقافي. وهكذا مبكراً تقوم السلطات العامة بإنجاز تحقيقات حول حالة المصادر (على سبيل المثال، إبتداء من عام 1194 بدأ «تثمين الرقباء La Prisée de Sergents» وهو إحصاء للعربات الحربية والرجال المسلحين الذين تقدمهم 84 مدينة ودير ملكي عندما يجمع الملك حاشيته. وفي عام 1221، عُرِفت باكورة الميزانية، حسابٌ للدخول والإنفاقات). الدولة تقوم بتركيز الإعلام، تعالجه وتوزعه. وفوق كل ذلك تقوم بعملية توحيد نظري. والدولة باعتبارها تضع نفسها من وجهة نظر الكل، من وجهة نظر المجتمع بمجمله، هي مسؤولة عن كل عمليات التشميل ***totalisation*** وعلى الأخص بالتعداد والإحصاء أو بالمحاسبة القومية والموضعة بواسطة الخرائط التي هي تمثيل توحيدي بالتحليق فوق المكان أو ببساطة بواسطة الكتابة، أداة تراكم المعرفة (مع المحفوظات على سبيل المثال) والترميز ***codification*** كتوحيد معرفي يتضمن مركزة واحتكار لصالح الموظفين clercs أو المتعلمين.

الثقافة موحَّدة: تساهم الدولة في توحيدها السوق الثقافي بتوحيدها كل الرموز، القانونية واللغوية والقياسية. وبقيامها بمجانسة صور الإتصال، البيروقراطي تحديداً (على سبيل المثال الإستمارات

والمطبوعات، إلخ.). وعن طريق نظام التصنيف (حسب الجنس، والسن تحديداً) المسجلة في القانون والإجراءات البيروقراطية، والبنى التعليمية والطقوس الإجتماعية التي يمكن ملاحظتها جيداً بالذات في حالة إنجلترا أو اليابان، تشكل الدولة البنى العقلية وتفرض المبادىء العامة للرؤية والتفرقة، وأشكالاً من الفكر هي بالنسبة للفكر المثقف كالأشكال البدائية للتصنيف التي وصفها دوركهايم وموس Mauss بالنسبة «للفكر البري»، مساهمة بذلك في بناء ما نسميه بصورة شائعة بالهوية الوطنية ـ أو بلغة تقليدية بالشخصية الوطنية ـ (إنه عبر المدرسة خصيصاً ومع تعميم التعليم الإبتدائي خلال القرن التاسع عشر، يمارس الفعل الموحِّد للدولة دوره في مجال الثقافة، التي هي عنصر أساسي في بناء الدولة الوطنية. يتساوق خلق المجتمع الوطني مع تأكيد قابلية التربية الكونية: بما أن كل الإفراد متساوون أمام القانون، فواجب الدولة هو أن تصنع منهم مواطنين، مزودين بوسائل ثقافية لممارسة حقوقهم المدنية بفاعلية).

النظام التربوي، بفرضه وترسيخه كونياً (في حدود إختصاصه) ثقافة سائدة منشأة كثقافة وطنية شرعية، يرسخ عبر تعليم التاريخ تحديداً وبالذات تاريخ الأدب أسس «دين مدني» حقيقي وبصورة أكثر تحديداً المسلمات الأساسية للصورة (الوطنية) عن الذات. وكما يبين فيليب كوريجان وديرك ساير، ينضم الإنجليز بشكل واسع ـ أي فيما وراء حدود الطبقة السائدة ـ إلى عبادة ثقافة خاصة بشكل مزدوج، كبرجوازية وكقومية، (على سبيل المثال) أسطورة الإنجليزية ***Englishness*** معتبرة أنها مجموعة خصائص غير قابلة للتعريف ولا للتقليد من قبل غير الإنجليز، المعقولية ***reasonabless***، الإعتدال، البراجماتية، الكراهية للأيديولوجيا، الدعابة ***quirkiness***، والغرابة

البعد القومي للثقافة واضح للعيان في حالة إنجلترا eccentricity[9]. التي تواصل في إستمرارية غير عادية (في طقوس القضاء أو عبادة العائلة المالكة مثلاً) تراثاً قديماً جداً، أو في حالة اليابان حيث إرتبط إختراع الثقافة القومية مباشرة بإختراع الدولة، يتقنع البعد القومي للثقافة، في حالة فرنسا، تحت مسوح كونية: النزوع إلى تصور الإنضمام إلى الثقافة القومية كترقٍ باتجاه الكوني يؤسس كلاً من النظرة الإدماجية القسرية للتراث الجمهوري (المشبع تحديداً بأسطورة الثورة العالمية التأسيسية) وكذلك أشكالاً منحرفة جداً من الإمبريالية الكونية والقومية العالمية[10].

يقترن التوحيد الثقافي واللغوي بفرض اللغة والثقافة السائدتين كشرعيتين، وباستبعاد الأخريات في إطار من الإهانة (لهجة). ومن تأثيرات عبور لغة ما أو ثقافة ما إلى الكونية إرسال الأخريات إلى الخصوصية؛ علاوة على ذلك، لأن تعميم الإقتضاءات المصاغة بهذه الصورة لا يصحبه تعميماً للنفاذ إلى وسائل إشباعها فهو يحبِّذ في آن إحتكار الكوني من قبل البعض ونزع ملكيتهم من الآخرين الذين يصبحون بذلك مبتورين بنوع ما في إنسانيتهم.

---

(9) Ph. Corrigan et D. Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, P. 103 sq.

(10) Cf. P. Bourdieu, «Deux impérialisme de l'universel» *in* C. Fauré et T. Bishop (éd.), *L'Amérique des Français*, Paris, Française Bourin, 1992, p. 149-155.

تشكل الثقافة بعمق جزءاً من الرموز الوطنية لدرجة أن أي تساؤل نقدي حول وظائفها وأدائها يمكن أن ينظر إليه على أنه خيانة وتدنيس.

رأس المال الرمزي

كل الظواهر تدعو إلى التركيز على رأسمال رمزي لسلطة معترف بها، تجاهلته كل النظريات عن نشأة الدولة، وهو يبدو كشرط، أو على الأقل مرافق لكل أشكال التركيز الأخرى إذا كان لها أن تتمتع ببعض الإستمرارية. رأس المال الرمزي هو مثل أي ملكية (أو أي نوع من رأس المال، طبيعي، إقتصادي، ثقافي، إجتماعي) مدركة من قبل فاعلين إجتماعيين تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها (بإدراكها) والإقرار بها ومنحها قيمة. (مثال: الشرف في مجتمعات البحر المتوسط هو صيغة نمطية من رأس المال الرمزي، لا توجد إلا عبر السمعة، أي التمثيل الذي يقوم به الآخرون، في حالة إشتراكهم في مجموعة معتقدات خاصة تجعلهم يدركون ويقيمون خصائص معينة وأنواعاً من السلوك إذا كانت شريفة أو مخلة بالشرف). وبصيغة أكثر تحديداً، هو الشكل الذي يأخذه أي نوع من رأس المال عندما يكون مدركاً من خلال مقولات إدراك التي هي نتاج إدماج التقسيمات أو التعارضات المسجلة في بنية توزيع هذا النوع من رأس المال (قوي/ ضعيف، كبير/ صغير، غني/ فقير، مثقف/ أمي، إلخ.) يترتب على ذلك أن الدولة التي تمتلك وسائل فرض وترسيخ المبادىء المستديمة للرؤية وللتقسيم الموافقة لبنياتها الخاصة، هي المكان بإمتياز للتركيز ولممارسة السلطة الرمزية.

يتبع مسار تركيز رأس المال القضائي، وهو شكل مموضع ومقنن من رأس المال الرمزي، **منطقه الخاص** الذي يختلف عن منطق تركيز رأس المال العسكري أو رأس المال المالي. في أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر كان يتواجد سوياً قضاء كنسي

ومحاكم المسيحية إلى جانب أنواع متعددة من القضاء المدني مثل قضاء الملك وقضاء الأسياد والبلديات (المدن) وقضاء الطوائف وقضاء التجارة[11]. لا تمارس السلطة القضائية للإقطاعي القاضي إلا على تابعيه، وكل من يقيم في أرضه (التابعون النبلاء، أمّا الأحرار غير النبلاء والأقنان فيخضعون لقواعد أخرى). في الأصل لم يكن للملك قضاء إلاّ على الدائرة الملكية ولا يقرر إلا في قضايا بين تابعيه المباشرين وساكني إقطاعيته الخاصة، ولكن، كما يلاحظ مارك بلوخ، العدالة الملكية تسللت شيئاً فشيئاً إلى المجتمع كله[12]. حركة التركيز بالرغم من أنها لا تنتج عن قصد ولا عن خطة بالطبع، وهي ليست موضوعاً للتشاور بين من يستفيدون منها وبالذات الملك والحقوقيين، إلا أنها تتجه دائماً في الإتجاه نفسه، ويتم خلق جهاز قضائي. أولاً كان الحكام prévôts الذين يتحدث عنهم «عهد فيليب أغسطس» (1190)، ثم القضاة baillis، كبار ضباط المملكة الذين لهم مجالس رسمية ويراقبون الحكام، ثم هيئات أخرى مختلفة في عهد لويس التاسع Saint Louis، مجلس الدولة، جهاز المحاسبات، مجلس القضاء ***Curia regis*** الذي أخذ إسم البرلمان والذي باعتباره دائماً ومكوناً فقط من رجال القانون، صار أحد الأجهزة الكبرى

---

(11) Cf. A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XII^e siècle jusqu'à nos jours*, Verlag Sauer und Auvermann KG, 1969; et H.J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

(12) M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, Paris, A. Colin, 1967, p. 85.

لتركيز السلطة القضائية في يد الملك، بفضل إجراء الإستئناف.

شيئاً فشيئاً جذب القضاء الملكي إليه الجزء الأكبر من قضايا الإجرام التي كانت تذهب فيما سبق إلى محاكم الإقطاعيين أو الكنيسة: «القضايا الملكية» هي القضايا التي يتم فيها الإعتداء على حقوق المملكة وكانت مخصصة للقضاة الملكيين (وهي حالات الإجرام في الذات الملكية: تزييف العملة، تزوير الأختام)؛ ولكن فوق كل ذلك طوّر رجال القانون نظرية في الإستئناف تخضع للملك كل تشريعات المملكة. بينما كانت المحاكم الإقطاعية ذات سيادة ثم الموافقة على أن كل حكم أصدره إقطاعي ـ قاضٍ يمكن له أن يحال إلى الملك بواسطة الطرف المغبون لو كان مخالفاً لعادات البلد. هذا الإجراء، المسمى إلتماساً، تحول بهدوء إلى إستئناف. إختفى المحكّمون تدريجياً من المحاكم الإقطاعية تاركين مكانهم لرجال قانون محترفين وموظفي القضاء. يتبع الإستئناف قاعدة الإختصاص: يستأنف من إقطاعي أدنى إلى إقطاعي في مرتبة أعلى، ومن الدوق أو الكونت يستأنف إلى الملك (دون القدرة على تجاوز الترتيب والإستئناف مباشرة إلى الملك).

وهكذا قامت المملكة، مستندة على المصالح الخاصة للقانونيين (نموذج نمطي للمصلحة فيما هو كوني) المرتبطين بالدولة والذين، كما سنرى، إبتكروا كل أنواع النظريات المسبغة للشرعية والتي، طبقاً لها، على الملك أن يكفل للجميع الأمن والعدالة، بحصر صلاحية القضاء الإقطاعي. (وفعلت الأمر نفسه مع القضاء الكنسي: فقد حددت مثلاً حق اللجوء إلى الكنيسة).

يترافق مسار تركيز رأس المال القضائي مع مسار التفرقة الذي

يؤدي إلى تشكيل حقل قضائي مستقل. الهيئة القضائية تنتظم وتتراتب: الحكام Prévôts يصبحون قضاة عاديين للأحوال العادية؛ والقضاة baillis والمحظيون sénéchaux المتنقلون يصبحون مقيمين، وملازمين تدريجياً، ويتحولون إلى موظفين في القضاء لا يعزلون وينزعون شيئاً فشيئاً صلاحيات أصحاب الحق أي القضاة baillis الذين تم إحالتهم إلى وظائف شرفية محضة. وفي القرن الرابع عشر تم ظهور الوزارة العامة المكلفة بمتابعة الإدارة office. وهكذا أصبح للملك وكلاء معينون يتصرفون بإسمه وأصبحوا تدريجياً موظفين.

يعلق فرمان 1670 مسار التركيز الذي جرّد تدريجياً القضاء الكنسي والإقطاعي لمصلحة القضاء الملكي. ويصدِّق الفرمان على الفتوحات التدريجية للقانونيين: إختصاص مكان الجنحة أصبح هو القاعدة؛ إنه يؤكد حضور القضاة الملكيين على قضاة الأسياد، ويعدد القضايا الملكية؛ ويلغي الإمتيازات الكنسية والإقطاعية فارضاً إعتبار قضاة الإستئناف دائماً قضاة ملكيين. بإختصار يحل الإختصاص المفوَّض على دائرة معينة (أراض) محل الحضور أو السلطة الممارسة بصورة مباشرة على الأشخاص.

في أعقاب ذلك، ترافق بناء البنى القضائية ـ الإدارية المُشَكِّلة للدولة، في فرنسا، مع بناء هيئة القانونيين وما تسميه سارة هانلي Sarah Hanley «دولة العائلة المحصورة»، فالعقد بين الهيئة القضائية التي تشكلت بصفتها تلك ومراقبتها الدقيقة لإعادة إنتاجها الخاص، وبين الدولة. «هذه الدولة ـ العائلة المحصورة تزوّد السلطة الإجتماعية ـ الإقتصادية بنموذج ساطع للعائلة. وهذه السلطة تؤثر

بدورها على نموذج دولة السلطة السياسية الذي ينشأ في الوقت نفسه»[13].

إن مركزة الرأسمال القضائي هو جانب أساسي جداً في سيرورة أكثر إتساعاً لمركزة الرأسمال الرمزي، وهذا بأشكاله المختلفة هو مصدر النفوذ الخاص لمن يمسك بمقاليد سلطة الدولة وخصوصاً سلطته الغامضة جداً بالتعيين. هكذا على سبيل المثال جهد الملك بمراقبة مجموع حركة الشرفيات التي كان النبلاء مؤهلين لها. فقد عمل على رفع نفوذ خدم الدولة المخلصين وتحديد أنظمة الخيّالة وتوزيع المهام العسكرية ومهام القصر وبشكل خاص منح ألقاب النبلاء. وهكذا تشكلت شيئاً فشيئاً هيئة مركزية للتعيين.

نتذكر نبلاء أراغون Aragon الذين كانوا يقولون حسب كيرنان V.G. Kiernanنبلاء بالطبيعة أي نبلاء بالولادة في مواجهة النبلاء الذين أنجبهم الملك. وهذا التمييز الذي لعب، بداهة، دوراً في الصراع بين النبلاء من جهة وبينهم وبين السلطة الملكية، كان من الأهمية بمكان. فهذا التمييز وضع طريقين للوصول إلى لقب النبلاء الواحدة في مواجهة الأخرى: الأولى وُصِمَتْ بأنها «طبيعية» وهي لم تكن شيئاً آخر غير الوراثة واعتراف العامة بها (سواء كانوا نبلاء أو غير نبلاء) أما الأخرى فهي شرعية بصفتها ممنوحة من الملك. والشكلان تعايشا ردحاً طويلاً من الزمن. لكن وكما برهنت جيداً

---

(13) S. Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», *French Historical Studies*, 16(1), printemps 1989, p. 4-27.

أرليت جوانا[14] A. Jouanna فإن مركزة سلطة وتسمية النبلاء بين يدي الملك، جعلت اللقب القائم على إعتراف العامة وشجاعة الشطار، ينسحب شيئاً فشيئاً أمام الألقاب الممنوحة من الدولة، تماماً مثلما تسري أوراق العملة المكفولة من الدولة أو الشهادة الجامعية في الأسواق التي تخضع لسلطة هذه الدولة. وبالمحصلة فإن الملك يركز أكثر فأكثر الرأسمال الرمزي (أو ما يسميه مونيه Mousnier «الإخلاص»)[15] وسلطته بتوزيع هذا الرأسمال على شكل مهام أو ألقاب كمكافآت، وهذه السلطة ما فتئت تتعاظم. فالرأسمال الرمزي للنبلاء (الشهرة والشرف) الذي يستند على تقدير إجتماعي وإعتراف معلن من إجماع إجتماعي وعيه يقل أو يكثر، هذا الرأسمال يجد موضوعية مقوننة بيروقراطية خالصة (بشكل من الفرمانات والقرارات التي لا تفعل غير الإعتراف بالإجماع). يمكننا أن نجد مؤشراً على ذلك في «الأبحاث الكبرى عن النبلاء» التي أطلقها لويس الرابع عشر وكولبير Colbert إذ أن قرار 22 مارس 1666 يأمر بإصدار «لائحة رسمية تضم أسماء النبلاء الحقيقيين وأسماء العَلَم وأماكن سكنهم وسلاحهم». فالمحظيون يمرون من غربال ألقاب النبالة (أصحاب الألقاب الممنوحة بأوامر الملك وقضاة السلاح يدخلون في صراع بشأن النبالة الحقة). ومع نبالة الثوب التي يعود موقعها للرأسمال الثقافي، أصبحنا قريبين جداً من منطق تعيين الدولة ومن

---

(14) A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'État moderne*, 1559-1561, Paris, Fayard, 1989.

(15) R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, I, Paris, PUF, 1980, p. 94.

الذي يقوم على الشهادة التعليمية. ***Cursus honorum***

باختصار كانت تلك مرحلة المرور من الرأسمال الرمزي المشوّش القائم على الإعتراف الجماعي، إلى الرأسمال الرمزي الموضوعي المرمّز والمفوض والمضمون من الدولة، والمبقرط. والتوضيح الدقيق لهذه الصيرورة ظهر في قوانين التفخيم ***somptuaires*** التي هدفت، بطريقة تراتبية دقيقة، إلى حسم توزيع المظاهر الرمزية (اللباس خاصة) بين النبلاء وغير النبلاء ولا سيما بين مختلف مستويات النبلاء[16]. فالدولة نظمت إستعمال الأنسجة المرصّعة بالذهب والفضة والمطعّمة بالحرير، وبهذا التشريع دافعت عن النبلاء ضد تعديات غير النبلاء، غير أنها في الوقت نفسه عمدت إلى تدعيم مراقبتها على التراتبية في وسط النبلاء.

إن تدهور سلطة الكبار بالتوزيع المستقل آلت لتأمين إحتكار الملك سلطة تسمية النبلاء وحولت تدريجياً التكليفات التي كانت معتبرة للتعويض، إلى مراكز من المسؤولية تفترض المهارة ومسجلة في سجل الإعداد لمهنة بيروقراطية تؤمن إحتكار التعيين. بهذا الشكل تأسس شيئاً فشيئاً هذا الشكل الغامض كثيراً من السلطة. وهكذا تقوم الدولة، المكونة كمنبع للشرف وللوظيفة والإمتياز، حسب تعبير بلاكستون Blackstone، بتوزيع الإمتيازات، صانعة فرسان ومبتكرة جماعات جديدة للفروسية knighthood وكل الحائزين على الوظائف

---

(16) M. Fogel, «Modèle d'état et modèle social de dépense: les lois somptuaires en France de 1485 à 1560». *in* Ph. Genet et M. Le Mené, *Genèse op.cit.*, p. 232.

العامة ذات الأهمية[17].

التسمية أو التعيين هو في نهاية الأمر فعل ملغَّز جداً يخضع لمنطق قريب من منطق السحر كما يصفه مارسيل ماوس Marcel Mauss. فرئيس الجمهورية الذي يوقع قراراً بالتعيين أو الطبيب الذي يوقع شهادة (بالمرض أو العجز، إلخ.) مثلهما مثل الساحر يحتكر كل رأس مال الإعتقاد المتراكم بواسطة آلية عمل العالم السحري، هما يحتكران رأسمالاً رمزياً متراكماً ومن خلال شبكة علاقات الإقرار المكونة للعالم البيروقراطي. من يشهد بصلاحية الشهادة؟ هو الذي وقع اللقب الذي يعطي الترخيص بإصدار الشهادات. ولكن، هو بدوره، من أقر له بذلك؟ نجد أنفسنا مأخوذين في تراجع إلى ما لا نهاية. وفي نهايته ينبغي «التوقف» حيث يمكننا على طريقة رِجال اللاهوت، أن نمنح إسم الدولة لآخِر (أو لأول) حلقة من السلسلة الطويلة لأفعال التكريس الرسمية[18]. فالدولة هي، متصرفة على طريقة مصرف الرأسمال الرمزي، تضمن كل أفعال السلطة، تعسفية وغير معروف أنها كذلك هي أفعال «تزييف شرعي»، كما يقول أوستن Austin: رئيس الجمهورية هو شخص يتصور نفسه رئيساً للجمهورية ولكنه، خلافاً للمجنون الذي يتصور نفسه نابليون، يُقِرُّون له أنه مؤهل لفعل ذلك.

---

(17) F.W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, p. 429.

(18) أَظْهَرْتُ فيما يخص كافكا، كيف أن النظرة السوسيولوجية والنظرة الغائية تلتقيان رغم التعارض الظاهري؛

(P. Bourdieu «La dernière, instance» in *Le Sièche de Kafka*, Paris, Centre Georges- Pompidou, 1984, p. 268-270).

ينتمي التعيين أو الشهادة إلى فئة الأفعال أو الخطب الرسمية، الفعالة بصورة رمزية لأنها منجزة في وضع سلطة بواسطة أشخاص مخولين بذلك، «رسميون» يتصرفون ex officio كحائزين على إعتراف *officium (publicum)*، على وظيفة أو مسؤولية معينة لهم من قبل الدولة: حكم القاضي أو المعلم، إجراءات التسجيل الرسمية، المعاينات أو المحاضر، الإجراءات المخصصة لإنتاج أمر قانوني، كشهادات الحالة المدنية، ميلاد، زواج أو وفاة، أو عقود البيع، لهم القدرة على أن **يخلقوا** (أو يؤسسوا) بواسطة سحر التعيين الرسمي، تصريح علني، يتم إنجازه حسب الصيغ الموصى بها، بواسطة العملاء المعينين، ومسجلة كما ينبغي في السجلات الرسمية، هويات إجتماعية مكفولة إجتماعياً (مثل هويات المواطن، المنتخِب، دافع الضرائب، الأب، المالك، إلخ.) أو إتحادات ومجموعات شرعية (عائلات، روابط، نقابات، أحزاب، إلخ.). عندما تعلن الدولة بنفوذها، عن حقيقة كائن، شيء أو شخص، في تعريفه الإجتماعي الشرعي، أي ما هو مصرح له بأن يكونه، وما له الحق في أن يكونه، الوجود الإجتماعي الذي له الحق في المطالبة به أو في الإعلان عنه أو ممارسته (في مقابل الممارسة غير الشرعية)، تمارس الدولة سلطة **خلاقة** حقيقية، شبه مقدسة (وعدد من الصراعات، تبدو في الظاهر موجهة ضدها، تقرُّ لها بالفعل هذه السلطة عندما تطالبها بالترخيص لفئة معينة من الفاعلين ـ النساء، الشاذين ـ أن يكونوا رسمياً، أي علنياً وكونياً، ما هم عليه بالنسبة لأنفسهم). يكفي التفكير في هذه الصيغة من الخلود التي تسمح بها من خلال أعمال التكريس مثل الحفلات التذكارية أو مراسم التقديس التعليمي، لكي يُسمح لنا بأن نقول، محورين بعض الشيء عبارة هيجل، إن «حكم

الدولة هو حكم يوم الحساب». (لأن النشر، يعني المسار الذي من شأنه أن يحيل شيئاً ما عاماً ويجعله موضوعاً لمعرفة الجميع، يحتوي دائماً على إمكانية التجاوز في حق ممارسة العنف الرمزي الشرعي الذي تمتلكه بشكل خاص الدولة ـ والذي يتأكد على سبيل المثال في إصدار قانون تحتكره الدولة دائماً لوضع قواعد لجميع أشكال النشر والطبع ونشر الكتب والعروض المسرحية والخطب العامة والكاريكاتور، إلخ.).

بناء الدولة للعقول

لكي نفهم حقاً سلطة الدولة في أخص خصائصها، أي في الصيغة المخصوصة للفاعلية الرمزية التي تمارسها، ينبغي، كما كنت قد اقترحت في مقال قديم[19]، أن ندمج في ذات النموذج الشارح أنماطاً ثقافية ينظر إليها تقليدياً على أنها متنافرة. هكذا ينبغي بداية تجاوز التعارض بين النظرة الطبيعية physicaliste للعالم الإجتماعي التي تعتبر العلاقات الإجتماعية علاقات قوى طبيعية، ونظرة «سيبرنطقية» أو سميولوجية التي تجعل من هذه العلاقات علاقات قوة رمزية، علاقات معنى، وعلاقات إتصال. علاقات القوة الأشد فظاظة هي في الوقت نفسه علاقات رمزية، وأفعال الخضوع والطاعة هي أفعال معرفية وبإعتبارها كذلك تؤسس بنى معرفية، أشكالاً ومقولات للإدراك، مبادىء الرؤية والتفرقة: يبني الفاعلون الإجتماعيون العالم الإجتماعي من خلال بنى معرفية («صيغاً رمزية» كما يرى كاسيريه،

(19) P. Bourdieu, «sur le pouvoir symbolique». *Annals*, 3, Juin 1977, p. 405-441.

صيغاً للتصنيف كما يرى دوركهايم، مبادىء في الرؤية والتفرقة، كلها طرق تعني الشيء نفسه في مجالات نظرية منفصلة عن بعضها إلى حد ما) قابلة لأن تطبق على كل شيء في العالم وبالأخص على البنى الإجتماعية.

هذه البنى المعرفية هي أشكال مكونة تاريخياً أي إعتباطية بالمعنى الذي يعطيه دوسوسير لهذه الكلمة، عرفية و ex instituto كما كان يقول ليبنتز، يمكن لنا أن نحدد معالم نشأتها الإجتماعية. ويمكن لنا؛ بتعميم فرضية دوركهايم الذي يرى أن «صيغ التصنيف» التي يطبقها «البدائيون» على العالم، هي نتاج إدماج بُنى المجموعات الموجودين داخلها، أن نفترض أنه في المجتمعات ذات التمايزات يكون للدولة القدرة على أن تفرض وترسخ بصورة كونية على مستوى إختصاص أرض، بنى معرفية وتقييمية متعادلة أو متشابهة، وهي بهذا تمثل أساساً «الإمتثالية المنطقية» أو «إمتثالية أخلاقية» (هذه التعريفات من دوركهايم)، ولإتفاق ضمني، سابق على التفكير، ومباشر، حول معنى العالم الذي هو أساس للخبرة بالعالم «كعالم للحس المشترك». (الفينومينولوجيون، الذين أظهروا هذه الخبرة، والإثنومنهجيون الذين ينشدون وصفها، لا يعطون لأنفسهم إمكانات تأسيسها وتعليلها: إنهم يستبعدون طرح سؤال البناء الإجتماعي الذين يجهدون أنفسهم في توضيحه وأن يتساءلوا عن إسهام الدولة في بناء مبادىء التكوين التي يوظفها الفاعلون لإنتاج النظام الإجتماعي).

في المجتمعات محدودة التمايزات تتأسس في العقول (أو في الأجساد) المبادىء العامة للرؤية والتفرقة (والتي يكون نموذجها الإرشادي paradigme هو التعارض بين المذكر والمؤنث) من خلال

كل التنظيم المكاني والزمني للحياة الإجتماعية، ويشكل أكثر خصوصية، من خلال طقوس التأسيس التي تقيم فروقاً نهائية بين من كابد الطقس ومن لم يكابده.

في مجتمعاتنا تساهم الدولة بنصيب حاسم في إنتاج وفي إعادة إنتاج أدوات بناء الواقع الإجتماعي. وباعتبارها بنية تنظيمية وهيئة منظمة للممارسات، تمارس بشكل دائم فعلاً مشكلاً لإستعدادات مستمرة، من خلال كل الإجبارات والضوابط الجسدية والعقلية التي تفرضها بالنمط نفسه على مجمل الفاعلين. علاوة على ذلك تفرض وتكرس كل مبادىء التصنيف الأساسية، حسب الجنس، حسب السن، حسب «الكفاءة»، إلخ.، وهي سبب للفاعلية الرمزية، ولكل طقوس التأسيس، لكل طقوس تأسيس العائلة على سبيل المثال، وأيضاً لكل الطقوس التي تُزاوَل من خلال أداء النظام المدرسي، كمكان للتكريس تتأسس فيه بين المصطفين والمستبعدين فروق مستمرة، وفي الغالب نهائية على شاكلة الفروق التي يؤسسها طقس حفلات تدريع الأرستقراطية.

يترافق بناء الدولة مع بناء نوع من تعالٍ تاريخي عام، ماثل في كل «رعاياها». تقيم الدولة وترسخ من خلال الإطار الذي تفرضه على الممارسات أشكالاً ومقولات للإدراك وللتفكير مشتركة وأطراً إجتماعية للإدراك أو الفهم أو الذاكرة، وبنى عقلية وصيغ الدولة للتصنيف. وبهذا تخلق شروط نوع من التنظيم المباشر للسيماء الإجتماعي، تنظيماً هو نفسه تأسيساً لنوع من الإجماع حول هذه الجملة من البداهات المشتركة التي تكوِّن الحس المشترك. هكذا على سبيل المثال تكون الإيقاعات العامة لجدول الدراسة وعلى الأخص بنية الإجازات المدرسية هي التي تحدد «الهجرات الموسمية»

الكبرى للمجتمعات المعاصرة، ضامنة في الوقت نفسه أهدافاً عامة مختلفة ومبادىء ممنوحة للتفرقة الذاتية، ضامنة وراء كل ذلك عدم إختزالية الأزمنة المعاشة، و «الخبرات الداخلية للزمن» منسجمة بما فيه الكفاية لجعل الحياة الإجتماعية ممكنة.

ولكن لكي نفهم حقاً الإذعان المباشر الذي يحصل عليه نظام الدولة ينبغي القطيعة مع ثقافوية التراث الكانطي ـ الجديد وإدراك أن البنى المعرفية ليست أشكالاً للوعي، ولكن إستعدادات للجسد، وأن الطاعة التي نتحلى بها أمام إيعازات الدولة لا يمكن فهمها إلا كإذعان آلي لقوة ما وليس كرضى واع لنظام ما (بالمعنى المزدوج). العالم الإجتماعي موشّى بإشعارات لمراعاة النظام لا تعمل بما هي كذلك إلا لمن هم مهيأون لإدراكها، كما أنها توقظ إستعدادات جسدية كامنة في الأعماق، دون المرور بطريق الوعي أو الحساب العقلي. إن هذا الإذعان doxique من قبل المسودين لبنى نظام إجتماعي، تكون البنى العقلية نتاجاً له، هو ما تمنع الماركسية نفسها من فهمه لأنها تظل حبيسة داخل التراث الثقافوي لفلسفات الوعي: في مفهوم «الوعي الزائف» الذي تتبناه، لتعرض آثار السيطرة الرمزية. كلمة «الوعي» هي الكلمة الزائدة عن الحاجة، والحديث عن «الإيديولوجيا» يعني البقاء في إطار **التمثلات** ***représentations*** القابلة لأن تتعدل بواسطة هذا الإبدال الثقافي الذي نسميه «حدوث الوعي» والذي يقع بدوره في **المعتقدات** ***croyances***، أي في أعمق أعماق إستعدادات الجسد.

إن الخضوع للأمر الواقع هو نتاج الإتفاق بين البنى المعرفية التي طبعها التاريخ الجمعي (phylogenèse) والتاريخي الفردي (ontogenèse) في الأجساد وبين البنى الموضوعية للعالم الذي تنطبق

عليه هذه البنى المعرفية: لا تفرض بداهة أوامر الدولة نفسها بمثل هذه القوة إلا لأن الدولة قد فرضت البنى المعرفية التي تُدْرَك من خلالها. (ينبغي أن نعمل من هذا المنظور على تحليل الشروط التي تبرر التضحية العظمى: **الموت من أجل الوطن**).

لكن ينبغي تجاوز التقليد الكانطي الجديد حتى في شكله الدوركهايمي بخصوص مسألة أخرى، وذلك عن طريق إستعارة الأدوات الضرورية لدراسة الأفعال الرمزية كأنظمة من المدرسة البنيوية. بالحقيقة أن البنيوية الرمزية على طريقة ليفي شتراوس (أو فوكو في **الكلمات والأشياء**) بتفضيلها «**للعمل الفعال *opus operatum***» تحكم على نفسها بإغفال الدور النشط للإنتاج الرمزي والأسطوري على وجه الخصوص، وهو ما يعرف بمسألة «**نمط العمل *modus operandi***»؛ إلا أن البنيوية الرمزية لها فضل إبراز إنسجام الأنظمة الرمزية، وهو ما يعتبر أحد المبادىء الأساسية للفاعلية (وهذا ما نراه في تعرض البنيوية الرمزية لمسألة القانون حيث يتم البحث عن الفاعلية بشكل عمدي، وكذلك أيضا في مسألتي الدين والأسطورة).

يستقر النظام الرمزي على فرض بنى معرفية على مجمل الفاعلين، بنى تدين بجزء من قوامها وتعاونها لكونها، على الأقل في الظاهر، منسجمة ومنهجية ولكونها موضوعياً متوافقة مع البنى الموضوعية للعالم الإجتماعي. هذا الإتفاق المباشر والضمني (والمختلف تماماً عن العقد الصريح) الذي يؤسس علاقة الخضوع العقائدي التي تربطنا، بكل ما للاوعي من روابط، بالأمر الواقع. ليس الإعتراف بالشرعية فعلاً حرّاً للوعي الحصيف كما يعتقد ماكس

فيبر. إنه يمتد بجذوره إلى الإتفاق المباشر بين البنى المندمجة، والتي أصبحت لاواعية، كتلك التي تنظم الإيقاع الزمني (على سبيل المثال التقسيم الإعتباطي تماماً للساعات في النظام الشمسي) والبنى الموضوعية.

إن هذا الإتفاق السابق على التروي يفسر السهولة، المدهشة في نهاية الأمر، والتي يفرض بها المسيطرون سيطرتهم: «ليس هناك ما هو أدعى للدهشة للذين يراعون أمور البشر بعيون فلسفية من أن يروا السهولة التي تخضع فيها الأغلبية لحكم الأقلية، وأن يراقبوا الخضوع الضمني الذي يجعل البشر ينكرون مشاعرهم وانفعالاتهم لصالح حكامهم. عندما نتساءل عبر أي وسائل تم تحقيق هذا الأمر المدهش، نجد أنه طالما أن القوة توجد دائماً في صف المحكومين فإن الحكام لا يجدون ما يدعمهم سوى الرأي. وبالتالي تقوم الحكومة على الرأي وحده، وهذه القاعدة تمتد من أكثر الحكومات إستبداداً وأكثرها عسكرية حتى أكثرها ليبرالية وأكثرها شعبية»[20]. تؤدي دهشة هيوم Hume إلى إنبثاق السؤال الأساسي لكل فلسفة سياسية، هذا السؤال الذي نلمسه بصورة مفارقة عندما نطرح مشكلة لا تطرح في حد ذاتها بصورة حقيقية من الوجود العادي وهي مشكلة الشرعية. إن ما يؤدي إلى وجود مشكلة هو أن النظام القائم لا يطرح في جوهر الأمر أي مشكلة. إذ أن مسألة شرعية الدولة والنظام الذي تقيمه لا تطرح إلا في أوقات الأزمات. فلا تحتاج الدولة بالضرورة

---

(20) D. Hume, «On the First Principles of Government», *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1758.

أن تصدر أوامر وأن تمارس قهراً جسدياً لكي تنتج عالماً إجتماعياً منظماً: ويدوم هذا مع دوام قدرتها على إنتاج بنى معرفية مندمجة تتوافق مع البنى الموضوعية وتؤكد بالتالي الرأي الذي كان يتحدث عنه هيوم والخضوع العقائدي للنظام القائم.

ويعني ذلك أنه يجب ألا ننسى أن هذا الإعتقاد السياسي المبدئي هو أورثوذوكسية ورؤية مستقيمة وسائدة لم تفرض نفسها إلا بعد صراع مع الرؤى المنافسه، كما يجب أن لا ننسى أن السلوك الطبيعي أي الخبرة الأولى بعالم الحس المشترك الذي يتحدث عنه الفينومينولوجيون هو عبارة عن علاقة بنية سياسية كمقولات الإدراك التي تجعل هذا السلوك ممكناً.

إن ما يظهر لنا اليوم على أنه بداهة تتجاوز الوعي والإختيار، كان في غالب الأحيان موضعاً لصراعات، لم يتأسس إلا بعد مواجهة بين المسيطرين والمسيطر عليهم. إن الأثر الرئيسي للتطور التاريخي هو إلغاء التاريخ وذلك بإرساله كل الممكنات الأخرى الموازية والتي تم إستبعادها إلى الماضي أي اللاوعي.

إن تحليل نشأة الدولة كتأسيس لمبادىء الرؤية والتفرقة المستخدمة على إمتداد نطاق إختصاصها يسمح بفهم الإنضمام العقائدي للنظام الذي تقيمه الدولة، وكذلك بفهم الأسس السياسية لهذا الإنضمام الذي يبدو طبيعياً. الرأي doxa ما هو إلا وجهة نظر خاصة، وجهة نظر المسيطرين التي تفرض نفسها كوجهة نظر كونية، وجهة نظر من يسيطرون عن طريق سيطرتهم على الدولة والذين صاغوا وجهة نظرهم الخاصة في صورة وجهة نظر كونية في إطار صنعهم للدولة.

ولهذا، لكي نعلل بشكل كامل البعد الرمزي لسلطة الدولة، يمكننا أن نستعين بالإسهام الحاسم الذي قدمه لنا ماكس فيبر في كتاباته عن الدين حول الأنظمة الرمزية، وذلك بإعادة إدخال الفاعلين المتخصصين ومصالحهم النوعية. وإذا كان ماكس فيبر يشترك بالفعل مع ماركس في إهتمامهما ببنية الأنظمة الرمزية (والتي لا يسميها هو كذلك) أكثر من إهتمامهما بوظيفتها، إلا أن ماكس فيبر له فضل توجيه الإنتباه إلى منتجي هذه الأنظمة (وخاصة الفاعلين الدينيين في الموضوع الذي درسه) **وتفاعلهم** فيما بينهم (صراع، منافسة، إلخ.). وعلى الخلاف من الماركسيين الذين يسدلون ستاراً من الصمت على وجود الفاعلين المتخصصين في الإنتاج، رغم أن هناك نصاً لإنجلز يقول بأنه لكي نفهم القانون علينا أن نهتم بهيئة المشرعين، نجد ماكس فيبر يشدد على أنه لا يكفي فقط لكي نفهم الدين أن ندرس الأشكال الرمزية الدينية كما فعل كاسيرر أو دوركهايم ولا يكفي حتى الوقوف عند البنية الكامنة في الرسالة الدينية والمدونة الميثولوجية أو «الخطاب»، كما يفعل البنيويون بل يجب التركيز على منتجي الرسالة الدينية وعلى المصالح النوعية التي تحركهم، والإستراتيجيات التي يستخدمونها في صراعاتهم (كالتكفير على سبيل المثال) ويكفي حينئذ تطبيق نمط التفكير البنيوي (القريب تماماً بالنسبة له) ليس فقط على الأنظمة الرمزية أو حتى على **مجال المواقف** الرمزية (والذي لا يمكن اختزاله إلى «الخطب») ولكن يطبق أيضاً على نظام الفاعلين الذين ينتجونها وعلى مجال **المواقع** التي يشغلونها (وهو ما أسميه بالحقل الديني)، وكذلك الوقوف على مجال المنافسة التي تقوم بينهم، لكي يتم إمتلاك وسائل لفهم وظيفة هذه الأنظمة وبنيتها ونشأتها.

وكذلك الأمر بالنسبة للدولة. لكي نفهم البعد الرمزي لأثر الدولة لا سيما ما يطلق عليه أثرها الكوني، ينبغي فهم الأداء الخاص بالعالم البيروقراطي المحصور. وينبغي تحليل نشأة وبنية عالم فاعلي الدولة وبالدرجة الأولى المشرعين الذين شكلوا من أنفسهم أرستقراطية للدولة عبر تأسيسهم لها، وبالذات خلال إنتاجهم خطاب تقديس الدولة. وهو خطاب يقوم خلف مظهر الحديث عن ماهية الدولة، بإخراج الدولة للوجود وذلك بتعبيره عما ينبغي أن تكون عليه الدولة، وبالتالي ما ينبغي أن يكون عليه موقع منتجي هذا الخطاب في داخل تقسيم العمل لآلية السيطرة.

ينبغي التركيز على بنية الحقل التشريعي وإبراز المصالح النوعية في سيماء حائزي هذا الشكل الخاص من الرأسمال الثقافي المهيأ لأن يعمل كرأسمال رمزي. ألا وهو متمثل بالكفاءة التشريعية والمصالح النوعية التي كانت تفرض نفسها على كل فرد من هؤلاء الفاعلين، تبعاً لموقعه في حقل تشريعي كان ما زال في طور تكونه في الجوهر، أي في علاقته بالسلطة الملكية.

هكذا يمكن أن نفهم أنه كان من مصلحة هؤلاء الفاعلين إضفاء سمة كونية على تجليات مصالحهم الخاصة وأن يصيغوا نظرية للخدمة العامة والنظام العام وأن يعملوا بذلك على إستقلال مصلحة الدولة العليا ***raison d'État*** عن المصلحة الملكية و«القصر الملكي». وأن يخترعوا الصالح العام la «Res publica» ثم الجمهورية كمؤسسة تتجاوز الفاعلين (هل عنى الأمر شخص الملك؟) الذين يشكلون تجسيدها الموقت. كل ذلك بسبب وبفضل رأسمالهم النوعي ومصالحهم الخاصة، لذا فقد اتجهوا إلى إنتاج خطاب دولة يقوم على

تقديم تبريرات لموقعهم ويشكل في الوقت نفسه الدولة ويؤسسها. وابتكروا كذلك قانوناً وهمياً *fictio juris* كفّ بذلك عن أن يكون مجرد خيال وهمي fiction للشرعية وأصبح هيئة مستقلة قادرة أن تفرض الخضوع لوظائفها وآلياتها وأن تفرض الإعتراف بمبادئها.

إحتكار الإحتكار

إن بناء إحتكار الدولة للعنف البدني والرمزي هو صورة متلازمة مع بناء حقل الصراعات من أجل إحتكار الإمتيازات المرتبطة بهذا الحقل. فالتوحيد والكونية النسبية المرتبطة بانبثاق الدولة، يعادلها في الكفّة المقابلة إحتكار بعض الأفراد للمصادر الكونية التي تنتجها الدولة وتحصل عليها (ماكس فيبر مثله مثل إلياس Elias من بعده قد جهلا مسار تكوين رأسمال الدولة ومسار إحتكار هذا الرأسمال بواسطة أرستقراطية الدولة التي ساهمت في إنتاجه أو بصورة أدق أنتجت نفسها أرستقراطية دولة بإنتاجها هذا الرأسمال).

غير أن احتكار هذا الكوني لا يمكن الحصول عليه إلا مقابل الخضوع (ولو ظاهرياً) للكوني وبإقرار كوني بالتمثيل الكوني للسيطرة المطروحة على أنها شرعة مُنَزَّهة عن الغرض.

إن أولئك الذين يقلبون، كما فعل ماركس، الصورة الرسمية التي ترغب البيروقراطية في أن تعطيها لنفسها، ويصفون البيروقراطيين بأنهم مرابون للكوني ويتصرفون بالمصادر العامة للدولة كما لو أنها ملكية خاصة، هؤلاء يتجاهلون الآثار الفعلية للمرجعية الإجبارية من قِيَمِ الحياد والتفاني المنزه عن الغرض والصالح العام، والتي تفرض نفسها بقوة متنامية على موظفي الدولة كلما تقدم تاريخ العمل الطويل

في البناء الرمزي والذي في نهايته يتم إختراع وفرض تمثيل الدولة الرسمي كمكان للكونية ولخدمة المصلحة العامة.

إن احتكار الكوني هو خلاصة عمل ينحو للكونية Universalisation يتحقق في داخل الحقل البيروقراطي نفسه. وكما يبين تحليل أداء هذه المؤسسة الغربية التي تسميها لجنة ***commission*** (وهي مجموعة من الأشخاص همهم هو المصلحة العامة ومدعوون لتجاوز مصالحهم الخاصة من أجل إنتاج إقتراحات كونية) ينبغي على الشخصيات الرسمية أن يعملوا دون توقف على التضحية بوجهة نظرهم الخاصة (وذلك من وجهة نظر المجتمع) أو على الأقل أن يشكلوا وجهة نظرهم كوجهة نظر شرعية أي كونية، وخصوصاً من خلال اللجوء إلى نوع من الصياغة البلاغية الخاصة بما هو رسمي.

الكوني يحظى بإقرار كوني والتضحية بالمصالح الأنانية (وبالذات الإقتصادية) المعترف لها كونياً بالشرعية (الحكم الجماعي لا يمكن له إلا أن يدرك ويؤكد، في جهده للرقي من وجهة النظر الفردية والأنانية للفرد إلى وجهة نظر المجموع، ظاهرة إعتراف بقيم المجموع وبالمجموعة نفسها كمؤسسة لكل قيمة أي كممر من الخاص إلى العام). وهذا يعني أن كل العوالم الإجتماعية تميل لأن تقدم بدرجات مختلفة، فوائد مادية أو رمزية للإتجاه للكونية (هذه الفوائد التي تسعى إليها الإستراتيجيات التي تهدف إلى «إتباع القانون»). وأن العوالم التي مثلها مثل الحقل البيروقراطي تطلب بإلحاح شديد الخضوع للكوني، هي صاحبة الإمكانية الأكبر في الحصول على هذه الفوائد.

إن فائدة عملية النزوع للكونية هي بلا شك أحد المحركات التاريخية لتقدم الكوني. وهذا باعتباره يحبذ خلق أكوان يعترف في

داخلها ولو لفظياً بقيم كونية (عقل، فضيلة، إلخ.) ويتأسس فيها مسار تدعيم دائري بين إستراتيجيات عملية النزوع للكونية التي تهدف للحصول على فوائد (ولو سلبية) مرتبطة بالإمتثال للقواعد الكونية من جانب وبنى هذه الأكوان المخصصة رسمياً لما هو كوني من جانب آخر.

لا تستطيع رؤية علم الإجتماع أن تتجاهل الهوة بين القاعدة الرسمية، كما يعلن عنها القانون الإداري وواقع الممارسة الإدارية، مع كل أشكال عدم الإلتزام بالتنزه عن الغرض، كل حالات «إستخدام الخدمة العامة لأغراض خاصّة» (إختلاس الملكيات أو الخدمات العامة، فساد أو إستغلال النفوذ... إلخ.) أو بصورة أكثر خبثاً كل «التحايلات على القانون» passe-droit، تجاوزات إدارية، مخالفات، إنحراف وظيفي، كل ما يتعلق بالإستفادة من عدم تطبيق أو انتهاك القانون. ولكن لا يمكن لنظرة علم الإجتماع مع ذلك أن تظل عمياء عن تأثيرات هذه القاعدة التي تطلب من الفاعلين أن يضحوا بمصالحهم الخاصة من أجل الإلزامات المنصوص عليها في وظيفتهم («على الفاعل أن يهب نفسه كلية لوظيفته») أو بصورة أكثر واقعية لتأثيرات المصلحة في التنزه عن الغرض وكل أشكال «النفاق الورع» الذي يمكن أن يحبذه المنطق المفارق للحقل البيروقراطي.

ملحق
روح العائلة

يقوم التعريف الشرعي والسائد للعائلة العادية (تعريفاً قد يكون صريحاً كما في القانون أو ضمنياً كما في بيانات المعهد الوطني للدراسات الحقوقية INED والمعهد الوطني للإحصاء INSEE) على كوكبة من الكلمات، بيت، منزل، مقرّ، وهي كلمات قد يبدو أنها تقوم بوصف الواقع الإجتماعي إلا أنها في الحقيقة تبنيه. طبقاً لهذا التعريف، العائلة هي مجموعة أفراد أقرباء يرتبطون إما بالمصاهرة والزواج أو بالنَّسَب أو إستثناءاً بالتبني (القربى) ويعيشون تحت سقف واحد (التواجد معاً). يذهب بعض علماء مناهج الإثنولوجيا إلى القول حتى بأن ما تعتبره واقعاً إجتماعياً ليس إلا وهماً يتم بناؤه أساساً من خلال المفردات التي نتلقاها من العالم الإجتماعي لتسمية هذه الواقعة. وهم يرجعون إلى الواقع (وذلك حتى من وجهة نظرهم لا يتم بسهولة) لكي يحتجوا بأن عدداً من المجموعات التي يطلق عليها «عائلة» في الولايات المتحدة اليوم لا علاقة لها مطلقاً بالتعريف السائد، وأن العائلة النواتية (أب، أم، أطفال) هي في أغلب

المجتمعات الحديثة أقلية إذا قيست بالزوجين اللذين يعيشان منفصلين والعائلات أحادية القرينين اللذين يعيشان معاً بلا زواج، إلخ[1]. إن العائلة التي تنزع لاعتبارها طبيعية لأنها تقدم نفسها باعتبارها دائماً كذلك، هي في حقيقة الأمر إختراع حديث (كما تبين ذلك أعمال أريـيس Ariès وأنـدرسـون Anderson حـول نـشـأة مـا هـو خـاص، وشورتر Shorter حول إختراع المشاعر العائلية) وربما هي مهيأة للإختفاء السريع إلى حد ما (كما يحمل على الإعتقاد في ذلك تزايد معدل الإقامة المشتركة خارج إطار الزواج والأشكال الجديدة للروابط العائلية التي تُبتدع كل يوم).

ولكن إذا افترضنا أن العائلة ليست إلا كلمة ومجرد بناء لفظي، يتطلب الأمر تحليل ما يقصد به الناس حين يتكلمون عن العائلة أو ما يكتبون عنها (بالمفرد أو الجمع). فبعض علماء مناهج الإثنولوجية الذين يرون في الخطاب عن العائلة نوعاً من الإيديولوجية السياسية الدالة على صيغة ذات قيمة للعلاقات الإجتماعية، يستخلصون عدداً من الإفتراضات المسبقة المشتركة في هذا الخطاب سواء في شكله العادي أو النظري.

مجموعة الخصائص الأولى: من خلال نوع من التشكيل الإنساني anthropomorphisme الذي يعزى إلى مجموعة خصائص الفرد، تدرك العائلة على أنها واقع يتجاوز ويتعالى على أفراده،

---

(1) سوف أستشهد بكتاب واحد، نموذجي في الجرأة التي يستخدم بها الشك الأثنو - منهجي: J.F. Gubrium et James A. Holstein, *What is family?*, Mountain View, Cal., Mayfield Publishing Co., 1990.

وشخصية فوق الشخصيات مزودة بحياة وروح عامة وبنظرة خاصة عن العالم.

مجموعة الخصائص الثانية: تشترك تعريفات العائلة في إفتراض أن العائلة توجد كمجال إجتماعي منفصل، آخذاً على عاتقه إستمرارية الحدود وتوجيهها نحو المُثُل باعتبار الداخل مقدس ***sanctum*** (في معارضة مع الخارج). هذا المجال المحرّم السري ذو الأبواب المقفلة على العاطفة الحميمة، المنفصل عن الخارج عن طريق الحاجز الرمزي أي العتبة، يدوم ويديم إنفصاله وخصوصيته كعقبة أمام المعرفة، كسرّ للشؤون الخاصة وحماية للرواق الخلفي والمجال الخاص.

وفي موضوع **الخصوصية** ***privacy*** يمكن أن نضيف مجموعة ثالثة وهي **المقرّ** أي البيت كمكان مستقر ثابت، وأهل البيت كوحدة دائمة مرتبطة بشكل مستمر بالبيت الذي يمكن نقله إلى ما لا نهاية.

هكذا نجد في **خطاب العائلة** وهو الخطاب الذي تتحدث به العائلة عن طبيعتها، أن الوحدة المنزلية تُدْرَك باعتبارها فاعلاً نشطاً يتمتع بالإرادة قادراً على التفكير والشعور والفعل ومؤسساً على مجموعة من الإفتراضات المعرفية المسبقة وتعليمات تفضيلية تتعلق بإجدى الطرق لإقامة العلاقات المنزلية. وفي هذا المجال العائلي يتم تعليق القوانين المعروفة في العالم الإقتصادي. فالأسرة هي مكان الثقة والعطاء (خلافاً لمنطق السوق والعين بالعين) أو كما يقول أرسطو هي مكان **فيليا** ***philia*** وهذه الكلمة تترجم عادة بكلمة صداقة لكنها في الواقع تعني رفض منطق المحاسبة؛ وهكذا فإن العائلة مكان يتم فيه تعليق المصلحة بالمعنى الضيّق للكلمة أي تبادل الحسبة.

فالخطاب العادي يجعل من العائلة نموذجاً مثالياً للعلاقات الإنسانية (على سبيل المثال مفهوم الأُخُوَّة) وتنحو العلاقات الأسرية في تعريفها الرسمي أن تعمل كمبادىء لبناء كل علاقة إجتماعية وتقييمها.

وهم جيّد السبك

إذا كان حقاً أن العائلة ليست غير مجرد كلمة، فالحقيقة أيضاً أنها شعار أو بالأحرى **مقولة**، ومبدأ جَمَعِيّ لبناء الواقع الجَمَعِي. يمكننا بلا أدنى تناقض القول إن الوقائع الإجتماعية هي أوهام جَمَعِيَّة ليس لها من أساس غير البناء الجمعي. وأن نقول أيضاً إن وجودها واقعي باعتبار أنها معترف بها من قبل الجميع. في كل استخدام للمفاهيم التصنيفية مثل مفهوم العائلة نشرع بالوصف والتوصية في الوقت نفسه. التوصية لا تبدو كذلك لأنها مقبولة (تقريباً) بصورة كونية ومعتبرة أمراً بديهياً: نحن نفترض ضمنياً أن الواقع الذي نطلق عليه وصف العائلة والذي نصنفه داخل مقولة العائلات الحقيقية هو عائلة واقعية.

وهكذا يمكننا أن نوافق مع علماء مناهج الأثنولوجيا، أن العائلة هي مبدأ لبناء الواقع الإجتماعي، ولكن ينبغي أيضاً التذكير، بخلاف ما يعتقد علماء مناهج الإثنولوجيا أن مبدأ البناء هذا هو بالأصل مبنى إجتماعياً وأنه غير مشترك لدى كل الفاعلين الإجتماعيين بصورة ما.

يمكننا بشكل آخر أن نقول إن بدأ مشترك للرؤية والتقسيم. هو **ناموس** يوجد في رؤوسنا جميعاً لأنه يترسخ خلال عملية تأسيس مجتمعية تتمّ في عالم هو نفسه منظم واقعياً طبقاً لتقسيمه إلى عائلات. ومبدأ البناء هذا هو من العناصر البيِّنة في سماتنا

الإجتماعية، وكذلك هو بناء عقلي باعتباره مرسخاً في جميع الأدمغة الموجودة في المجتمع بصورة ما. هو فردي وجمعي في آن واحد. إنه قانون ضمني وناموس **nomos** للإدراك والممارسة التي هي أساس الإجماع على معنى العالم الإجتماعي (وعلى كلمة عائلة بوجه خاص)، وأساس الحسّ المشترك ***Sens Commun***. وهذا يعني أن الأفكار الأولية عن الحس المشترك ومقولات الشعب ***Folk Categories*** الموجودة في العلوم الإجتماعية التلقائية، والتي ينبغي مراجعتها بمنهجية جيدة، تستطيع أن تكون كما هو الحال هنا مؤسسة تأسيساً جيداً لأنها تساهم في صنع الواقع الذي تشير إليه. عندما يتعلق الأمر بالعالم الإجتماعي فإن الكلمات هي التي تصنع الأشياء لأنها تصنع الإجماع حول وجود ومعنى الأشياء وحول الحس المشترك والإعتقاد المقبول من الجميع باعتباره بديهياً.

لكي نقيس قوة هذه البداهة المُجْمَع عليها ينبغي الإشارة إلى شهادات النساء اللاتي إستجوبناهن أخيراً في إطار تحقيق عن المعاناة الإجتماعية. فقد كنَّ غير مقيدات بالقاعدة الضمنية التي تفرض نفسها بصورة إجبارية تدريجياً مع التقدم في السن حين يكنَّ متزوجات ولديهن أطفال. تتحدث هؤلاء النساء عن كل الضغوطات الإجتماعية التي تمارس عليهن لكي تدعوهن إلى الإنضباط لكي يدخلن في الطابور.

العائلة مبدأ بناء هو في الوقت نفسه يؤلف بين قلوب الأفراد (بصفتهم جمعاً مندمجاً) ويسمو عليهم إذ يلتقون به في شكل من الموضوعية بين كل الآخرين. فهو سموّ بمعنى كانط وأيضاً باعتباره متضمناً في كل سيماء يفرض وجوده متسامياً transcendant. هكذا

يتم تأسيس الأنثولوجيا الخاصة بالجماعات الإجتماعية (العائلات، الأثنيات أو الشعوب) ولأنها موجودة في موضوعية البنى الإجتماعية وذاتية البنى العقلية المتّسقة موضوعياً معها، فإنها تطرح نفسها للخبرة مع كثافة ومقاومة الأشياء. وعلى الرغم من أنها نتاج أفعال البناء التي، كما يرى نَقْدٌ مستوحى من المنهجية الأثنولوجية، تدفع بهم في الظاهر إلى لاوجودية كائنات الفكر الخالص.

هكذا تكون العائلة فئة إجتماعية موضوعية (بناء يبني) أساساً للعائلة كفئة إجتماعية ذاتية (بنية مبنية) أو فئة ذهنية تكون مبدأً لآلاف التمثيلات والأفعال (الزواج على سبيل المثال) التي تساهم في إعادة إنتاج الشريحة الإجتماعية الموضوعية. هذه هي دائرة إعادة إنتاج النظام الإجتماعي تؤسس الإتفاق شبه التام القائم بين المقولات الذاتية والمقولات الموضوعية خبرة للعالم كبداهة مضمونة سلفاً ***taken for granted***. لا شيء يبدو أكثر بداهة من العائلة. هذا البناء الإجتماعي التعسفي يبدو موجوداً في جانب الطبيعي والكوني.

عمل التأسيس

إذا كانت العائلة تبدو أكثر الفئات الإجتماعية طبيعية، وإذا كانت بهذه الصفة تقدم النموذج لكل **التشكيلات الإجتماعية**، فذلك لأن الإنتماء العائلي يؤدي عمله في **السيماء** الإجتماعي لمخطط تصنيفي ومبدأ لبناء العالم الإجتماعي. والعائلة كجسد إجتماعي خاص يكتسب حتى في داخله وهماً إجتماعياً متحققاً. فالعائلة هي بالفعل نتاج **عمل تأسيس** حقيقي، طقسي وتقني في الوقت نفسه، يهدف إلى أن يؤسس بصورة مستمرة داخل كل عضو من أعضاء الوحدة المؤسسة، شعوراً خاصاً ضامناً **للإندماج**، يمثل شرط وجود هذه

الوحدة واستمراريتها.

تهدف طقوس التأسيس institution (بالأصل كلمة لاتينية ***stare*** معناها التماسك والثبات) إلى تكوين العائلة ككيان موحد، مندمج ومتحد وبالتالي ثابت ودائم وغير خاضع لتقلبات المشاعر الفردية. وتلك الأفعال الإحتفائية بالخَلق (فرض إسم العائلة، الزواج، إلخ.). تجد إمتدادها المنطقي في أعمال التأكيد والتدعيم التي لا تحصى والساعية إلى أن تنتج نوعاً من الخلق المستمر والعواطف الإجبارية أو الإجبارات العاطفية والإحساس العائلي (حب الزوج والأخوة والبنوّة. . .) ويأتي هذا العمل الدؤوب لصيانة المشاعر ويضاعف الأثر الفعال لمجرد التسمية وحدها كبناء لموضوع العاطفة، وصياغة إجتماعية لليبيدو (المحارم).

لكي نفهم كيف تتحول العائلة من وهم إسمي إلى مجموعة واقعية يربط أعضاءها بروابط عاطفية مكثفة، ينبغي أن نأخذ في الحسبان كل العمل الرمزي والتطبيقي الذي ينحو لتغيير الإلزام بالحب إلى إستعداد محب، ويزود كل عضو من العائلة «بروح العائلة» المولدة للتضحية والتضامن والكرم (من هذه الأعمال التبادلات والمساعدات والإهتمام وكذلك المناسبات الإحتفالية التي تجمع العائلة في صورة تكرس إندماج العائلة). وتقع مسؤولية هذا العمل على النساء بشكل خاص، فهن مكلفات بصيانة العلاقات داخل عائلاتهم وفي أغلب الأحيان مع عائلات أزواجهن عن طريق الزيارات والمراسلة (طقوس تبادل بطاقات التهنئة والأعياد) والإتصالات الهاتفية. لا يمكن لبنى القرابة والعائلة كجسد أن تدوم إلا مقابل خلق مستمر للمشاعر العائلية كمبدأ معرفي في الرؤية والتقسيم، وفي

الوقت نفسه مبدأ عاطفي للتماسك أي للإنضمام الحيوي إلى وجود مجموعة عائلية ومصالحها.

عملية الإندماج هذه لا غنى عنها لدرجة أن العائلة توجد وتستمر وتترسخ كجسد. وبوجودها هذا تنحو أن تعمل كحقل بكل علاقات القوى البدنية والإقتصادية وبالذات الرمزية (المرتبطة مثلا بحجم وبنية الرساميل المملوكة من قبل مختلف الأعضاء) وبصراعاتها من أجل الحفاظ على علاقات القوى هذه أو على تعديلها.

مكان إعادة الإنتاج الإجتماعي

غير أن تطبيع العسف الإجتماعي يؤدي إلى نسيان أن هذا الواقع الذي نسميه عائلة يصبح ممكناً عندما تتجمع شروط إجتماعية لا تنعم بذرة من الكونية، كما أنها على أي حال لا تتوافر بصورة متساوية. وباختصار تعتبر العائلة في تعريفها الشرعي إمتيازاً مؤسساً في قواعد كونية. فهي إمتياز لأنها تتضمن إمتيازاً رمزياً، فأن يكون المرء متماشياً مع القواعد كما ينبغي، يعني ذلك حصوله على ميزة رمزية من السوية. فالذين يحصلون على هذا الإمتياز نتيجة وجود عائلة مطابقة للمواصفات، لديهم القدرة على إلزام الجميع بهذه الميزة دون أن يضطروا لطرح مسألة الشروط في دخول الكونية بالنسبة لمن يطلبون هذه الشروط.

هذا الإمتياز هو في واقع الأمر أحد الشروط الأساسية لتراكم الإمتيازات الإقتصادية والثقافية والرمزية ونقلها. فالعائلة تلعب بالفعل دوراً حاسماً في الحفاظ على النظام الإجتماعي وإعادة إنتاج الحيويات، أي إعادة إنتاج بنية المجال الإجتماعي والعلاقات الإجتماعية. إنها أحد الأمكنة الممتازة لتراكم رأس المال في أنواعه

المختلفة، ونقله بين الأجيال. إنها تحفظ وحدته من أجل الوراثة وعبره القدرة على التوريث، ولأنها مؤهلة للوراثة. إنها «الذات» الرئيسية لاستراتيجيات إعادة الإنتاج، ويلاحظ ذلك جيداً مع توريث إسم العائلة، وهذا عنصر أساسي للرأسمال الرمزي الوراثي. إن الأب ليس إلا فاعلاً ظاهراً في تسمية إبنه لأنه يسميه طبقاً لمبدأ لا يخضع لسيطرته، وهو عندما يورث إسمه الخاص (إسم الأب) فإنه ينقل سلطة ليس هو مؤلفها وطبقاً للقاعدة ليس هو خالقها. وكذلك الأمر بالنسبة لإرث الأم. فالعديد من الأفعال الإقتصادية لا يكون موضوعها الإنسان الإقتصادي الفرد المنعزل بل جماعات، وأهمها العائلة سواء تعلق الأمر باختيار مؤسسة تعليمية أو شراء منزل. فعلى سبيل المثال، في حالة شراء المنزل، تعمل قرارات شراء العقارات الثابتة على تحريك الذرية. في هذه الحالة تتصرف العائلة كذات جَمَعية مطابقة مع التعريف العام وليس مجرد تجميع الأفراد، وليست هذه هي الحالة الوحيدة التي نجد فيها نوعاً من الإرادة السامية التي تتجلى في قرارات جماعة، ويشعر الأفراد أنهم ملزمون بالتصرف كأجزاء من جسد واحد.

وهذا يعني أن كل العائلات وكل الأعضاء داخل العائلة لا يتمتعون بالقدرة نفسها والإستعداد نفسه للتوافق مع التعريف السائد. كما نرى ذلك بوضوح شديد في حالة مجتمعات «المنزل» حيث يكون هم الحفاظ على البيت كمجموع للملكية المادية هو المحرك لكل وجود أهل البيت[2]. إن نزوع العائلة في الحفاظ على كيانها

(2) حول «أفراد البيت» أنظر ,P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne» =

واستمرارية وجودها مع ضمان كمالها، لا ينفصل عن النزوع للحفاظ على كمال ممتلكاتها المهدَّدة دائماً بالهدر أو التفتت. فقوى الإندماج وبالتحديد الإستعدادات الأخلاقية التي تدفع إلى التوحيد بين مصالح الأفراد الخاصة والمصلحة الجماعية للعائلة، ينبغي لها أن تعمل مع قوى الإنشطار أي مع مصالح مختلف أعضاء الجماعة المضطرين إلى قبول النظرة الجماعية والقادرين على فرض وجهة نظرهم «الأنانية». لا يمكن استيعاب الممارسات التي تكون العائلة هي فاعلها، مثل الإختيارات في مجالات الخصوبة والتعليم والزواج والإستهلاك، إلا بالإقرار ببنية علاقات القوى بين أعضاء المجموعة العائلية العاملة كحقل (أي بالتاريخ الذي تكون هذه الحالة محصلة له). أو بنية تظل دائماً محل صراعات داخل الحقل المنزلي. لكن أداء الوحدة المنزلية كحقل يجد مداه في آثار السيادة الذكورية التي توجه العائلة إلى منطق الجسد (الإندماج يمكن أن يكون أثراً من آثار السيادة).

إن أحد خصائص المسيطرين هي أن لهم عائلات ممتدة (الكبار لهم عائلات كبيرة) ومتماسكة بشدة لأنها متحدة ليس فقط بسبب تآلفات السيماء الإجتماعي بل أيضاً بسبب تضامن المصالح أي بواسطة رأس المال ومن أجل الرأسمال في الوقت نفسه: الرأسمال الإقتصادي بداهة والرأسمال الرمزي (الإسم) وكذلك الرأسمال الإجتماعي (نعلم أنه شرط ونتيجة الإدارة الناجحة للرأسمال المملوك

= *Études rurales*, 5-6 avril-septembre, 1962, p. 32-136; «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales* 4-5, juillet-Octobre 1972, p. 1105-1127, et aussi, C. Klapisch Zuber, *La Maison et le Nom*, Paris, EHESS, 1990.

جماعياً من أعضاء الوحدة المنزلية). تلعب الأسرة دوراً هاماً لدى أرباب العمل، ليس فقط في نقل الإرث الإقتصادي بل أيضاً في إدارته وخصوصاً عبر علاقات المصالح التي هي في الغالب علاقات عائلية. فالعائلة البرجوازية تعمل كأندية النخبة، والنادي هذا هو مكان لتراكم وإدارة رأس مال مسار مجموع الرساميل التي يمتلكها كل عضو من أعضائها. وتسمح العلاقات بين الحائزين، بتشغيله ولو جزئياً لصالح كل فرد منهم.

الدولة والحالة المدنية

هكذا بعد أن بدأنا بنوع من الشك الجذري نجد أنفسنا مسوقين للإحتفاظ بعدد من الخصائص التي كانت تحصيها التعريفات العادية، لكن بعد إخضاعها لفحص مزدوج لا يعود بنا إلى نقطة البداية إلا في الظاهر. دون شك ينبغي التوقف عن التعامل مع العائلة باعتبارها معطيات مباشرة للواقع الإجتماعي، وعلينا أن نرى فيها أداة لبناء هذا الواقع. وفي سبيل ذلك ينبغي تجاوز النقد الذي يقوم به علماء الأنثروبولوجيا المنهجية لنتساءل من الذي بنى أدوات البناء التي يشيرون إليها. وأن نفكر في المقولات العائلية كمؤسسات موجودة وقائمة في موضوعية العالم وفي شكل هذه الأجساد الإجتماعية الأساسية التي نسميها عائلات، وأيضاً في العقول بصيغة مبادىء التصنيف التي تؤدي وظيفتها بواسطة الفاعلين العاديين والعاملين المختصين بالتصنيفات الرسمية كإحصائيي الدولة.

من الواضح أنه في المجتمعات الحديثة يكون المسؤول الأساسي عن بناء المقولات الرسمية التي يتم بناء السكان والعقول على أساسها هو الدولة. وهي تهدف عبر عمل بالرموز مصحوباً بآثار إقتصادية وإجتماعية واقعية (كالمساعدات العائلية)، إلى تحبيذ صيغة

للتنظيم العائلي، وإلى تدعيم أولئك الذين هم أهل للتوافق مع هذه الصيغة في التنظيم. وكذلك تشجيع «الإمتثال المنطقي» و «الإمتثال الأخلاقي» عبر كل الوسائل المادية والرمزية. كاتفاق على نظام من الصيغ في التعامل مع العالم، ومن بينها تعتبر تلك الصيغة في التنظيم وتلك المقولة حجر الأساس.

إذا ظل الشك الجذري أمراً لا غنى عنه، فذلك أن الملاحظة الوضعية البسيطة (العائلة موجودة واكتشفناها بمبضعنا الإحصائي) قد تساهم بتأثير التصديق والتسجيل في عملية بناء الواقع الإجتماعي المسجل في كلمة عائلة، وفي الخطاب المناصر للعائلة الذي يصدر تعليمات مقتبساً نمطاً من الوجود هو حياة العائلة، ومتخفياً خلف مظهر من يصف واقعاً إجتماعياً هو العائلة. إن إحصائي الدولة يضعون موضع التطبيق دون تفحص في فكر الدولة، أي أخذهم بمنوعات أفكار الحس المشترك المترسخة بفعل عمل الدولة، فالإحصائيون يساهمون بإعادة إنتاج الفكرة المدولنة التي تشكل جزءاً من شروط أداء العائلة، أي هذه الحقيقة المسماة خاصة وأصولها عامة. ومن الطبيعي إثرها أن يعمد القضاة وموظفو الخدمات الإجتماعية وبشكل عفوي جداً، إلى الأخذ بالاعتبار عدة مؤشرات للمطابقة مع الفكرة الرسمية عن العائلة[3] عندما يحكمون في قضية عقوبة أو جنحة يتعرض لها أحد أفراد العائلة. وبواسطة ما يشبه

(3) في الغالب يقوم الباحثون السوسيولوجيون بمدهم بهذه العلامات، كالمعايير التي يستخدمها العمال الإجتماعيون لكي يقوموا بتقدير سريع عن وحدة العائلة ويكوِّنوا بذلك تصورات عن حظوظ العائلة من النجاح في هذا العمل أو ذاك (تقدير يعتبر أحد الوسائط التي يتحقق عبرها المصير الإجتماعي).

الدائرة تصبح مقولة الأهلية مقولة علمية عند الديموغرافيين وعلماء الإجتماع، وبشكل خاص عند موظفي الخدمات الإجتماعية، وهؤلاء مثلهم مثل إحصائيي الدولة مسخرون لإمكانية التأثير على الواقع أو تغييره، وبعملهم هذا يساهمون بإعطاء هذه المقولة وجوداً حقيقياً. فالخطاب عن العائلة الذي يتكلم عنه علماء مناهج الإثنولوجيا هو خطاب مؤسساتي قوي وأثره كبير وإمكاناته فعالة بخلق شروطه الخاصة للتحقق منه.

إن الدولة تفعل آلاف العمليات المؤسساتية التي تشكل الهوية العائلية، وذلك عبر كل عمليات إخراج القيد وتسجيلات حالة العائلة، وتقوم بذلك باعتباره مبدأ حصر النفوس الأشد قوة في العالم الإجتماعي، وباعتباره واحدة من الوحدات الإجتماعية الأكثر حقيقية. إن تاريخاً إجتماعياً من صيرورة عملية تأسيس الدولة للعائلة يوضّح أن المعارضة التقليدية بين العام والخاص تخفي إلى درجة كبيرة أن العام موجود في الخاص بمعناه الحصري ***Privacy***، وذلك التاريخ أكثر جذرية بالحقيقة من نقد علماء مناهج الأثنولوجيا. إن الخاص هو مسألة عامة بوصفه نتاج عملية طويلة من البناء الحقوقي ـ السياسي كانت الأسرة الحديثة محصلتها. والنظرة إلى العام (الناموس بمعناه القانوني هذه المرة) مترسخة بعمق في نظرتنا إلى الأشياء المنزلية وسلوكياتنا الأكثر خصوصية هي نفسها متعلقة بأفعال الدولة مثل سياسة السكن أو أكثر أثراً مثل سياسة العائلة[4].

(4) من هذا على سبيل المثال، اللجان الكبرى التي حددت «سياسة العائلة» (مساعدات عائلية، إلخ.) أو في زمان آخر، حددت الشكل الذي تأخذه المساعدة في السكن قد ساهمت في صياغة العائلة، وتمثل الحياة العائلية =

هكذا فإن العائلة خيال واصطناع artefact إجتماعي. هي وهم بالمعنى الطبيعي للكلمة لكنه «وهم جيد التأسيس» فلأنها منتجة ويعاد إنتاجها بضمانة الدولة فهي تتلقى في كل لحظة وسائل وجودها وبقائها.

= التي تسجلها التحقيقات الديموغرافية والسوسيولوجية وكأنها معطية جديدة.

5

هل هناك فعل بلا غرض؟

لماذا تثير كلمة مصلحة هذه الدرجة من الإهتمام؟[1] ولماذا أهمية التساؤل عن مصلحة الفاعلين في فعل ما يفعلونه؟ في الواقع فرض مفهوم المصلحة عليَّ نفسه **للقطيعة** مع نظرية متعالية ومتغمضة في نظرتها لمسلكيات الإنسان. إن الهلع أو الغضب الذي تثيره أحياناً خلاصات أبحاثي، يمكن أن يفسر بعض الشيء أن نظرتي غير المبجِّلة، دون أن تكون هازئة أو مهينة، تطبق أيضاً على مجالات تعتبر دون نقاش مجالات خالية من الأغراض الخاصة، (على الأقل في نظر المعنيين أنفسهم)، كأهل الثقافة مثلاً. ولا بأس من التذكير أن الألعاب الثقافية تتضمن أيضاً رهانات، وهذه الرهانات تؤول إلى مصالح (فضلاً عن أشياء أخرى يعرفها الناس أجمعين بشكل أو بآخر) وقد حاولت إلقاء نظرة على كل السلوكيات الإنسانية، (شاملاً بذلك من يقدمون أنفسهم أو يعيشون بوصفهم يعفُّون عند المكسب) وهذه النظرة هي طريقة في التوضيح والفهم تطبيقها كوني يحدد الرؤية العلمية وينزع ميزة العظمة والهالة الفضائية عن العالم الثقافي، إذ

(1) هذا النص تسجيل لِدَرْسَيْن في الكولّيج دوفرانس أُعطِيا لكلية الإنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في جامعة لوميير بـ «ليون» في ديسمبر 1988.

يميل المثقفون إلى إضفائهما على أنفسهم.

كتبرير ثانٍ يمكنني أن أشير إلى ما يبدو لي مسلماً به في نظرية المعرفة الإجتماعية. إذ لا يمكن أن نقوم بدراسة العلوم الإجتماعية دون أن نقبل ما كان يسميه المثقفون «مبدأ العقل الكافي» ودون أن نفترض أن الفاعلين الإجتماعيين لا يفعلون الأشياء جزافاً وليسوا مجانين كما أنهم لا يتصرفون بلا سبب. ولا يعني ذلك الإعتقاد بأنهم عقلانيون وأن تصرفاتهم صائبة أو حتى ببساطة أن لديهم أسباباً للتصرف تقودهم أو ترشد أفعالهم. يمكن أن يكون لديهم أسباب معقولة دون أن يكونوا عقلانيين، ويمكن أن نفهم تصرفاتهم كما يقول التقليديون إستناداً إلى فرضية العقلانية rationalité دون أن يكون العقل مبدأ هذه التصرفات. فهم يستطيعون التصرف بطريقة يبدو منها، إنطلاقاً من تقييم عقلاني لخطوط نجاحهم، أنهم كانوا محقين في فعل ما فعلوا دون أن يكون من حقنا القول إن الحساب العقلاني للحظوظ كان أساس اختيارهم الذي يطبقونه.

من مسلَّمات علم الإجتماع إذن أن هناك سبباً لما يفعله الفاعلون، ينبغي إكتشافه، وهو يساعد في فهم وتحويل سلسلة من السلوكيات التي تبدو غير متماسكة وإعتباطية إلى سلسلة متماسكة وإلى شيء يمكن فهمه إنطلاقاً من مبدأ وحيد أو من مجموعة من المبادىء. وبهذا المعنى يسلِّم علم الإجتماع أن الفاعلين الإجتماعيين لا يفعلون أفعالاً مجانية.

إن كلمة مجانية تحيلنا إلى فكرة غياب الدافع أو الإعتباطية. فالفعل المجاني هو فعل لا نستطيع أن نفهم سببه (مثل لافكاديو Lafcadio عند جيد Gide) فعل مجنون، عبثي، لا يستطيع علم

الإجتماع قول شيء حياله وما عليه إلا أن يستقيل. وهذا المعنى يخفي معنى آخر أكثر شيوعاً. فما هو مجاني يكون دون هدف ودون مقابل مادي وغير مكلف وغير مربح. وإذا تفحصنا هذه المعاني ملياً، يمكننا أن نكتشف بأن السعي لغايات إقتصادية يوضح سبب وجود المسلك ويشرحه.

الإستثمار

بعد أن دافعت عن إستخدامي لمفهوم المصلحة، سأحاول الآن أن أبين كيف يمكن إستبداله بمفاهيم أكثر دقة، مثل اللعبة ***illusio***، الإستثمار أو حتى للبيدو. في كتابه الشهير يقول هويزنغا (Huizinga: *Homo Ludens)* إننا نستطيع تغيير المعاني من إشتقاق مشوه للكلمة. فكلمة ***illusio*** هي كلمة أصلها لاتيني وجذرها ***Ludus*** معناه اللعب، وبالإشتقاق يمكن القول مأخوذاً باللعب أو مهووساً باللعب، أو أن يأخذ اللعب على محمل الجد، أو بكل بساطة الإعتقاد أن اللعب غير ضار. وفي الحقيقة قصدت من كلمة مصلحة تحديداً ما تعنيه كلمة ***illusio*** أي بالمعنى الأول الإعتقاد بأن اللعبة الإجتماعية مهمة، وما يحدث فيها يهم من يلعبون بها، وإهتمامهم يعني إشتراكهم وبالتالي قبولهم بأن اللعبة تستحق أن تلعب، وأن مراهناتهم التي تحيق في اللعب ومنه تستحق المتابعة، وخلاصة ذلك الإعتراف باللعبة والإعتراف بالمراهنات. عندما تقرأون سان سيمون Saint-Simon تجدون كل ما يتعلق بمعركة القبعات (من ذا الذي يتوجب عليه تقديم التحية أولاً؟) تافهاً وسخيفاً. فإذا لم تكن قد ولدت في مجتمع البلاط، وإذا لم تكن سيماؤك سيماء رجل البلاط، وإذا لم تكن بنية هذه اللعبة حاضرة في رأسك، فلا يمكنك أن تفهم شيئاً من معنى

هذه المعركة. وعلى العكس من ذلك، إذا كانت روحك مبنية بشكل مطابق لبنيات هذا العالم الذي تجري فيه اللعبة، فإن كل شيء يصبح بديهياً ولا يطرح السؤال أصلاً إذا ما كانت اللعبة تستحق أن تلعب. وبصورة أخرى يمكن القول إن الألعاب الإجتماعية يتم نسيانها بصفتها ألعاباً. وعلاقة المقاربة المعجبة باللعب هي نتاج علاقة تواطؤ وجودية بين البنى الموضوعية للمجال الإجتماعي وبين البنى الذهنية. قصدت القول من كلامي على المصلحة، أن ما تجدونه مفيداً ومهماً في الألعاب التي تنقل إليكم لأن هذه الألعاب نقلت وفرضت في رؤوسكم وفي أبدانكم بشكل ما يمكن تسميته معنى اللعب.

إن مفهوم المصلحة يتناقض مع مفهوم التنزه عن الغرض ومع مفهوم اللامبالاة أيضاً. فمن الممكن أن نهتم بلعبة (بمعنى أن لا نكون غير مبالين) وفي الوقت نفسه منزهين عن الغرض. واللامبالي «لا يعرف أي لعبة يلعب» فكل شيء عنده سيان. إنه في وضع حمار بوريدان Buridan، فهو ليس لديه مبادىء الرؤية والتقسيم الضرورية للتمييز، فلا يفعل ولا ينفعل، وهذا ما يسميه الرواقيون راحة النفس ورواقها ataraxie. وعدم الحماس الذي ليس هو التنزه عن الغرض. فاللاعب ***illusio*** هو إذن عكس راحة النفس ataraxie. إنه كون المرء مستثمراً في الرهانات الموجودة في بعض الألعاب، بفعل المنافسة المطروحة فقط أمام أناس مأخوذين بهذه اللعبة ويوفرون إستعدادات بإقرار الرهانات المطروحة ومستعدون للموت في سبيلها، وعلى العكس من ذلك فإن الرهانات تبدو غير ذات بال من وجهة نظر من لم يؤخذ باللعب ولا يعيره إهتماماً. يمكننا إذن أن نستعمل كلمة إستثمار بمعناها المزدوج في التحليل النفسي والإقتصاد.

إن كل حقل إجتماعي سواء كان حقلا علميا او فنيا او بيروقراطياً أو سياسياً، يسعى أن يتملك الذين يدخلون فيه علاقة مع الحقل أسميها اللاعب ***illusio***. فهم يمكنهم أن يرغبوا بتغيير موازين القوى داخل الحقل، لكنهم بفعلهم هذا يقرون الإعتراف بالمراهنات. وهم غير مبالين بل قد يكونون راغبين أن يقوموا بثورة في الحقل، وهذا يعني الموافقة على ما هو جوهري ومفروض صراحة من الحقل نظراً لأهميته، وبالتالي فإن اللعبة التي تتم داخل الحقل هي مهمة لدرجة تستدعي القيام بالثورة.

نرى بين الناس الذين يحتلون مواقع متعارضة في حقل ما والذين يظهرون معارضة كاملة وجذرية، يظل بينهم إتفاق خفي وضمني بشأن ما يستحق الكفاح من أجله في الحقل، وهي أشياء محل رهانات. فالرفض البدائي للتسييس ما برح إتساعاً، لأن الحقل السياسي، ينحو أكثر فأكثر للإنغلاق على نفسه بأداء دون العودة إلى الزبائن (شبهاً بالحقل الفني إلى حد ما) ويقوم على نوع من الوعي المضطرب لذلك التواطؤ العميق بين الأخصام المحشورين في الحقل نفسه. فهم يتصارعون لكنهم على الأقل يتفقون على موضوع الخلاف.

وكلمة لبيدو ***Libido***(الشهوة) هي أيضاً متلائمة تماماً مع ما قصدته من تسمية اللعب ***illusio*** أو الإستثمار. فكل حقل يفرض ضريبة دخول ضمنية وجملة «لا يدخل أحد إلى هنا إذا لم يكن مهندساً» معناها لا يدخل أحد إلى هنا إذا لم يكن مستعداً للموت في سبيل نظرية هندسية. وإذا كان لي أن ألخص بصورة واحدة كل ما قلته حول الحقل واللاعب ***illusio*** الذي قصدت به شرط الحقل وأداءه

في الوقت نفسه، استعرض صورة منحوتة موجودة في كاتدرائية أوش Auch في منطقة الجير Gers تحت المنبر، وهي تمثل إثنين من الرهبان يتقاتلان في سبيل الحصول على عصى المصلي. ففي عالم مثل المحيط الديني لا سيما محيط الرهبنة هو المكان المناسب جداً لنكران الذات ***Ausserweltlich*** وكفاف العيش بالمعنى الساذج للكلمة، في هذا المكان نجد أناساً يتقاتلون من أجل عصى لا قيمة لها إلا لدى من يدخل في اللعبة ويكون مأخوذاً فيها.

إن إحدى مهام علم الإجتماع هي تحديد كيف يشكل العالَم الإجتماعي اللبيدو الحيوي ويشكل الإندفاع الغريزي لبيدو إجتماعياً مخصوصاً. يوجد في الواقع أنواع من اللبيدو بعدد الحقول المتعددة. والعمل الإجتماعي في اللبيدو يقتضي تحديداً ما يحوّل الإندفاع الغريزي إلى مصالح خاصة ومصالح إجتماعية متشكلة، غير موجودة إلا في مجال إجتماعي في خضمه يوجد بعض الأشياء المهمة وأشياء أخرى بسيطة. أما بالنسبة للفاعلين الإجتماعيين فهي تتشكل بطريقة تجعل خلافاتهم متناسبة مع الخلافات الموضوعية في ذلك المجال.

ضد النفعية

إن ما يبدو بديهياً فيْ اللعبة ***illusio*** هو مجرد وهم لمن لا يشترك في هذه البداهة، لأنه لا يشارك في اللعبة. وتحاول الحكمة تخفيف حدة التسلط التي تمارسها الألعاب الإجتماعية على الفاعلين الموجودين في علاقة إجتماعية، لكن هذا الأمر ليس سهلاً. فالإنسان لا ينسحب من اللعب بمجرد تغيير معتقداته. الفاعلون المؤهلون للعب مملوكون من اللعبة ويزيد تملك اللعبة لهم كلما زاد إتقانهم لها. على سبيل المثال إن الإمتيازات المرتبطة بكون المرء موجوداً في

اللعبة منذ ولادته تعني أنه لا ينحو إلى الصلافة في اللعب cynisme لأنه يعرف إتجاه اللعبة مثل لاعب كرة مضرب حاذق لا يقف في مكان الكرة بل في المكان الذي ستصل إليه. فاللاعب الماهر لا يضع نفسه ويتحرك في مكان المصلحة بل في المكان الذي تتجه إليه، والتغيير في المعتقدات الذي يدفعنا للإتجاه نحو أنواع جديدة ومجالات جديدة وموضوعات جديدة. . . إلخ. كل ذلك يعاش كما أن الإنسان يعتنق مذهباً أو عقيدة.

ماذا نفعل عندما نريد إختزال هذا الوصف للعلاقة العملية بين الفاعلين والحقول إلى نظرة نفعية (واللعبة ***illusio*** إلى مجرد مصلحة نفعية)؟ أولاً ننظر إلى الأمر معتقدين أن الفاعلين مدفوعون بأسباب واعية، كأنهم يحددون غايات إنفعالهم بوعي ويتصرفون بغاية الحصول على الحد الأقصى من الفاعلية بأقل تكلفة.

الفرضية الأنثروبولوجية الثانية هي أن نختزل كل ما يمكن أن يدفع الفاعلين بالمنفعة الإقتصادية والربح النقدي، ونفترض ببساطة أن مبدأ الفعل هو المصلحة الإقتصادية وغايته ربح مادي محدد بوعي طبقاً لحساب رشيد. لكنني سوف أوضح أن كل عملي يقوم على رفض هذين الإختزالين.

إختزال الحساب الواعي أعارضه بعلاقة أنطولوجية Ontologique (المرء هو نفسه) بين السيماء الإجتماعي والحقل. وأعتقد أن هناك بين الفاعلين والعالم الإجتماعي علاقة تواطؤ شبه لغوية وشبه واعية. يتمسك الفاعلون باستمرار في ممارستهم، بأطروحات لا تبدو هي كذلك بالنسبة لهم. فهل هناك حقاً دائماً غاية للمسيرة الإنسانية أو هدف يكون هو النتيجة بمعنى أن الغاية هي نهاية

المسيرة؟ لا أظن ذلك. ما هي إذن هذه العلاقة الغريبة مع العالم الإجتماعي أو الطبيعي، التي يستهدف الفاعلون فيها غايات لا يدركونها بصفتها غايات؟ الفاعلون الإجتماعيون يفهمون اللعب وتبنوا كمية كبيرة من المخططات العملية للإدراك والتقدير تعمل كأدوات بناء للواقع مثل مبدأ رؤية وتقسيم للكون الذي يتحركون فيه. وهم لا يحتاجون وضع أهداف ممارستهم كغايات. فهم ليسوا ذوات في مواجهة موضوع (أو في مواجهة مشكلة) تُكَوَّن كموضوع بواسطة فعل ثقافي للمعرفة. هم كما نقول مستغرقون في شؤونهم وحاضرون لما سيأتي وما سيُعمل، عمليون (pragma باليونانية) يتمتعون بحس تلقائي ***(Praxis)*** لا يطرح باعتباره موضوع تفكير أو إمكانية مستهدفة من خلال مشروع بل مطبوعة في حاضر اللعب.

إن التحليلات العادية للتجربة الزمنية الموقتة تخلط بين علاقتي المستقبل والماضي. لكن هوسرل Husserl يميز في كتابه ***ideen*** بوضوح شديد علاقة المستقبل الذي يمكن أن نسميه مشروعاً وهو يضع المستقبل في المستقبل، أي إحتمالية تشكيله في المستقبل، من الممكن أن يحصل أو ألا يحصل. وهذا يتعارض مع علاقة المستقبل كما يسميه هوسرل مستقبلاً حاضراً ***Protension*** أو استعجاله واستباقه وإقامة علاقة غير مستقبلية مع المستقبل بل إعتباره حاضراً بكل ثقله. على الرغم من عدم رؤيتي الجوانب المحجوبة من المكعبة، فهي حاضرة تماماً. وهذا «الحضور» تكتسبه من علاقة إعتقاد نقيمها مع الأشياء المدركة. إنها ليست مستهدفة من خلال مشروع ممكن تحقيقه أو غير ممكن، بل هي موجودة بصيغة إيمان Doxique بما هو مُدْرَك.

في الواقع إن ذلك الإستعجال والإستباق من الإستنتاج العملي المبني على التجربة السابقة، وهو ليس من معطيات ذاتية خالصة ووعي شامل داخلي transcendantale بل هو نتيجة عمل السيماء باعتباره إتجاه اللعب. والذي يتملك هذا الإتجاه يتملكه اللعب في جلده ويتملك هو مستقبل اللعب في حالته العملية ويتكون لديه معنى تاريخ اللعب. وبينما يضيع اللاعب الغشيم اللحظة، فإما أن يستبق الموعد أو يخلفه، فإن اللاعب الحاذق دائماً يستبق ويذهب إلى مقدمة اللعب. ولماذا يستبق مجرى اللعب؟ لأن أحاسيس اللعب مغروسة في جسده فهي تتلبسه وتشكل معه جسداً واحداً.

يؤدي السيماء مهمة تعتبره فلسفة أخرى مستلهماً من الوعي الداخلي فأصبح جسداً مشرَّكاً ومبنياً ومتشكلاً مع البنيات التي يتكون منها عالم أو قطاع معين من هذا العالم. أو حقل يبني إدراك هذا العالم والفعل فيه. على سبيل المثال فإن المعارضة بين النظرية والتطبيق توجد في بنية التوجهات الموضوعية. (الرياضيات تتعارض مع الجيولوجيا مثلما تتعارض الفلسفة مع الجغرافيا، إلخ.) وتوجد أيضاً في نفسية الأساتذة الذين، في حكمهم على التلاميذ، يضعون موضع التطبيق تصورات عملية مقترنة غالباً بأزواج من الصفات هي متعادلة تشكيلياً لتلك البنيات الموضوعية. وعندما تتوافق البنيات الموضوعية مع البنيات المتشكلة منها، وعندما يبنى الإدراك حسب البنيات يصبح كل شيء بديهياً ويسير من تلقاء نفسه. هذه خبرة إيمان doxique بها يتوافق العالم بمعتقد أعمق من كل المعتقدات (بالمعنى المتداول للكلمة) لأنه لا يتم التفكير فيه بوصفه معتقداً.

إن التقاليد الثقافوية للمعرفة كعلاقة بين الذات والموضوع

cogito (أنا أفكر، أنا موجود) يتوجب مواجهتها أخذاً بالإعتبار المسلكيات الإنسانية وقبول أن تلك التقاليد تستند دائماً على موضوعات غير مسندة thétiques وأنها تطرح المستقبل دون أن يكون المستقبل هو المقصود. المفارقة هي أن العلوم الإنسانية تحذر دائماً من فلسفة العمل المتجوهر inhérente بنماذج مثل نظرية الألعاب التي تفرض نفسها جلياً لفهم المجالات الإجتماعية المتشابهة مع الألعاب. والحق يقال أن أغلب المسلكيات الإنسانية تتم في داخل مساحة اللعب، لكن ليس في مبدئها سعي إستراتيجي مثل الذي تكشفه نظرية الألعاب. وبشكل آخر يمكن القول إن الفاعلين الإجتماعيين يملكون «إستراتيجية» غير أن مبدأها يكون استراتيجياً فعلياً في حالات نادرة جداً.

يمكن التعبير بطريقة أخرى عن التعارض الذي يقيمه هوسرل بين الإستباق protension والمشروع projet والتعارض بين **الإنشغال** ***préoccupation***، (الذي يمكن أن يكون ترجمة لكلمة ***Fürsorye*** لدى هيدجر بعد تجريدها من دلالاتها المزعجة)، وبين **الخطة *plan*** التي تستهدف المستقبل، ويكون فيه الموضوع مطروحاً بصفته تلك ومنظّماً كل الوسائل المتاحة، على أساس الرجوع إلى المستقبل المطروح بصفته تلك وبصفته غاية ينبغي تحقيقها صراحة. إن إنشغال أو إستباق اللاعب حاضر فوراً في شيء، لا يظهر فوراً وليس متوافراً فوراً، لكنه على الرغم من ذلك موجود من قبل. فاللاعب الذي يرسل كرة المضرب عكس إتجاه حركة خصمه يؤدي في الحاضر بالنسبة لما سيحدث (أُفَضِّل القول ما سيحدث ولا أقول المستقبل) وهذا الذي سيحدث هو آني تماماً ومسجل في ملامح الحاضر نفسها، إذا كان الخصم يستعد للركض يميناً. إنه لا يطرح المستقبل في مشروع (من

الممكن أن يركض يميناً أو لا يركض) لكن الخصم الآخر يضع الكرة في ناحية اليسار لأن خصمه يتجه يميناً وكأنه بمعنى من المعاني وصل إلى اليمين وبذلك يتم التحديد بناء لحاضر آني مسجل في الحاضر.

إن الممارسة لها منطق مختلف عن المنطق (العقلانية) فإذا طبقنا على الممارسات العملية المنطق العقلاني نعرِّض أنفسنا لتدمير المنطق بواسطة الأداة التي نستعملها في اكتشاف منطق الممارسات، وهذه الإشكالات التي طرحْتُها منذ عشرين عاماً في كتاب «**مخطط أولي في نظرية الممارسة**» ***(L'Esquisse d'une théorie de la pratique)*** هي حالياً مستجدة مع بناء نظام الخبراء والذكاء الإصطناعي. إذ نلاحظ أن الفاعلين الإجتماعيين (سواء كان طبيباً يقوم بتشخيص المرض أو أستاذاً يمنح علامة في إمتحان) يستعملون أنظمة تصنيف شديدة التعقيد في الحالة العملية، دون أن تتشكل لديهم بهذه الصفة، بل لا يمكن أن تتشكل هكذا إلا بعد عمل مضن.

إن وضع علاقة عملية من الإهتمام والحاضر المباشر، في مكان ما سيأتي مسجلاً في الحاضر، يتطلب وعياً عقلانياً، بحسب الأشياء ويطرح الغايات بصفتها تلك كإحتمالات، ويغذي مسألة الصلافة التي تطرح كما هي في غايات لا يتم الإعتراف بها. فإذا كان تحليلي صحيحاً يمكننا على سبيل المثال أن نكون مضبوطين في ضروريات اللعبة. من الممكن أن نملك مسيرة مهنية علمية رائعة دون حاجة إلى أن تكون غاية في ذاتها. وغالباً فإن الباحثين، مدفوعين بإرادة توضيح اللغط، يحاولون أن يعملوا من مسيرتهم نهاية. بمعناها المتداول، ما يضعه الفاعلونُ نهاية بمعنى الغاية. وبتحويلهم المسار إلى مشروع فإنهم يفعلون كما لو أن الجامعي المرموق الذي يدرسون مسيرته،

كان منذ إختبار فرع الدراسة، مشرفاً على الأطروحات الجامعية، وموضوعاً كان طموحاً بأن يحتل منصب الأستاذ. فهم يعطون مبدأ سلوك الفاعلين في حقل، وعياً حاسوبياً يقل أو يكثر صلافة. (ومثلما تعارك الراهبان من أجل عصى الراعي، يتصارع الجامعيون من أجل فرض نظريتهم في الفعل action).

إذا كان قولي صحيحاً فإن الأمر يختلف تماماً. إن الفاعلين يتقاتلون من أجل نهايات معتبرة. وهم مستعدون للموت في سبيلها، بقطع النظر عن كل اعتبارات الفوائد الخاصة والمهنية والأرباح أو غيرها وعلاقتهم بالنهاية (الغاية) المعنية ليست حسابات واعية بالمنفعة كما تتصور النزعة النفعية، تلك الفلسفة التي نطبقها طوعاً على أفعال الآخرين. فهم يملكون إتجاه (معنى) اللعب، وإذا كانت اللعبة تتطلب منهم أن يكونوا «غير مبالين» لكي ينجحوا، فإنهم يطبقون بطريقة عفوية غير مبالية أعمالاً تتطابق مع مصالحهم. إن بعض الأوضاع تتسم بالمفارقة تمنع فلسفة الوعي فهمها.

أتطرق الآن إلى الخلاصة الثانية المتعلقة برد كل الأشياء إلى الربح Lucratif وتقليص نهاية الأفعال بغايات إقتصادية. إن تفنيد هذه النقطة سهل نسبياً، وفي الواقع فإن مبدأ الغلط يكمن في ما يسمى تقليدياً إقتصادوياً économisme أي إعتبار قوانين أداء حقل من الحقول الإجتماعية ولا سيما الحقل الإقتصادي، صالحة لكل الحقول. بينما في أساس نظرية الحقول نرى أن العالم الإجتماعي هو موضع سيرورة من التمييز المطرد، (وهذا موجود أصلاً عند دوركهايم وسبنسر وفيبر...) كما أن دوركهايم لم يكف عن التذكير به. والملاحظة بالأصل هي أن المجتمعات البدائية وبعض مجتمعات

ما قبل الرأسمالية، لا تقيم التمييز بين عدد من المجالات الإجتماعية (مثل الدين والفن والعلم) في حين أن غيرها يميز تمييزاً دقيقاً. ذلك أننا نلاحظ عدة معان وأداء متعدداً للمسلكيات الإنسانية multifonctionnalité يمكن تفسيرها في الوقت نفسه دينياً واقتصادياً وجمالياً، إلخ. (وكلمة «الأداء المتعدد» يستعملها دوركهايم في كتابه **«الأشكال البدائية للحياة الدينية»**).

إن تطوز المجتمعات ينحو إلى إظهار المجالات univers (ما أسميه حقولاً champs) المستقلة والتي تتمتع بقوانينها الخاصة. فالقوانين الأساسية تخرج من تلقاء ذاتها tautologies. إن قوانين الحقل الإقتصادي بلورها فلاسفة النفعية بمقولتهم «الأعمال هي الأعمال». وقوانين الحقل الفني طرحتها بوضوح مدرسة الفن للفن ومقولتهم أن غاية الفن هي الفن وأن الفن ليس له غاية أخرى غير الفن. وهكذا نملك مجالات إجتماعية لها قانون أساسي، **ناموس** ***nomos*** مستقل عن نواميس المجالات الأخرى، مستقلة هي الأخرى تتطور حسب ما يعمل فيها والرهانات التي يلعب بها وفق مبادىء ومعايير لا تختصر على غيرها من المجالات الأخرى. هكذا نصل إلى نقيض الإقتصادية التي لا تنفك تطبق ناموس الحقل الإقتصادي، المميز، على كل المجالات الأخرى. وما يتم نسيانه أن هذا الحقل نفسه قد تم بناؤه عبر سيرورة من التمييز، عندما طرح أن الإقتصادية لا تختصر على قوانين إقتصادية المنزل أو علاقات القربى ***philia*** كما يقول أرسطو والعكس بالعكس.

إن سيرورة التمييز (الإختلاف) أو الإستقلالية تؤول إذن إلى نشوء المجالات «بقوانينها الأساسية» (عبارة مستعارة من كلسن

Kelsen)، المختلفة وغير المختصرة وتشكل موضع أشكال خاصة نفعية. فما يدفع أناس الحقل العلمي للركض والمنافسة ليس ما يدفع أناس الحقل الإقتصادي. والمثل الأكثر وضوحاً هو الحقل الفني الذي تشكل في القرن التاسع عشر بإنشاء قانونه الأساسي غالباً القانون الإقتصادي. فالسيرورة التي بدأت منذ عصر النهضة اكتملت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ما يسمى الفن للفن، وأدى إلى فصل غايات الربح والغايات الخاصة بالمجال فصلاً تاماً، فضلاً عن التعارض بين الفن التجاري والفن الخالص. فالفن الخالص هو وحده شكل الفن الحقيقي حسب المعايير الخاصة بالحقل المستقل، يرفض الغايات التجارية وخضوع الفنان وخاصة إنتاجه للعرض الخارجي والمصادرة الخارجية المتمثلة بالمصادرة الإقتصادية. إن هذا الحقل تشكل على قاعدة قانون أساسي هو نفي (أو نفي النفي) الإقتصاد ولسان حاله يقول لا أدخل أحداً إلى هنا إذا كانت له إهتمامات تجارية.

حقل آخر تشكل على قاعدة النموذج نفسه من نفي النفي (المنفعة) هو الحقل البيروقراطي. فالفلسفة الهيجيلية للدولة، شكل مثالي من الأنا البيروقراطي، هي الشاهد على أن الحقل البيروقراطي ينحو للتضحية والعطاء من نفسه، وهي صورة عن مجال قانونه الأساسي الخدمة العامة. مجال ليس للفاعلين الإجتماعيين مصلحة شخصية ويضحون مصلحتهم الخاصة لصالح العامة وفي خدمة العامة ولصالح ما هو كوني.

إن نظرية سيرورة التمييز (الإختلاف) وإستقلالية مجالات إجتماعية بقوانينها الأساسية المختلفة، تؤدي إلى إنفجار مفهوم

المصلحة (المنفعة) وتوضح وجود أشكال من الليبدو (الشهوة) بمقدار وجود أنواع من «المنافع» ووجود الحقول. فكل حقل يتوالد وينتج شكلاً من المصلحة تظهر من وجهة نظر حقل آخر غير مهمة أو عبثية، غير واقعية، أو مجنونة. . . إلخ. وهنا نرى صعوبة تطبيق مبدأ نظرية المعرفة الإجتماعية التي عَرَضْتُها في البداية والتي تعتقد أنه لا يوجد شيء دون سبب. فهل علم إجتماع المجالات التي يكون قانونها الأساسي غير المبالاة (بمعنى رفض المصلحة الإقتصادية) ما زال ممكناً؟ فلكي يكون ممكناً، من المفترض وجود شكل من المصلحة يمكن وصفها، في سبيل ضرورة إنشاء الصلات ومغبة الوقوع في الرؤية الإختزالية مثل مصلحة أو لامبالاة، أو، بشكل أفضل، استعداد للّامبالاة أو إستعداد لكرم.

ينبغي هنا إدخال كل ما يلامس الرمزي مثل الرأسمال الرمزي والمصلحة الرمزية والربح الرمزي. . . إنني أدعو رأسمالاً رمزياً كل نوع من أنواع الرأسمال (الإقتصادي، الثقافي، التعليمي أو الإجتماعي) عندما يكون مدركاً طبق مقولات الإدراك ومبادىء الرؤية والإنقسام، وأنظمة الترتيب، وقواعد التصنيف والمعارف cognitifs وكل ذلك، في جزء منه على الأقل، نتاج إندماج البنيات الموضوعية للحقل المعين، أي بنية توزيع الرأسمال في الحقل المعين. إن الرأسمال الرمزي الذي يجعل أحدهم ينحني أمام لويس الرابع عشر أو تبجيله ويجعله هو مصدراً للأوامر وأوامره تطاع بالعزل أو تخفيض الرتبة أو الترقية. . . إلخ. هذا الرأسمال لا يوجد بغير وجود كل الفروقات الصغيرة مثل علامات الإمتياز الدقيقة في المراتب والصفوف وفي الممارسة والثياب (حياة البلاط) كل ذلك يدركه أناس يعرفون ويقرون عملياً مبدأ الإختلاف (لأنه تلبَّسهم) و (التمييز) الذي

يسمح لهم بإقرار كل الإختلافات ومنحها قيمة عالية. فهم بكلمة مستعدون للموت من أجل مسألة القبعات. إن الرأسمال الرمزي هو رأسمال ذو قاعدة معرفية cognitive يقوم على المعرفة والإقرار.

اللامبالاة بوصفها شغف

بعد أن تطرقت إلى المفاهيم الأساسية التي لا غنى عنها فيما أرى للتفكير في الفعل العقلاني وهي السيماء، الحقل، المصلحة أو اللعبة ***illusio*** والرأسمال الرمزي، أعود إلى مشكلة اللامبالاة désintéressement (عدم الإهتمام بالمصلحة). فهل يمكن وجود مسلكيات لامبالية، كيف وبأية شروط؟ فإذا ظللنا في ميدان فلسفة الوعي لا يمكن أن نرد بالإيجاب على هذا السؤال إذ أن كل الأفعال اللامبالية تخفي نوايا قصوى لشكل معين من الربح. وبإدخالنا مفهوم الرأسمال الرمزي (والربح الرمزي) نجذر بمعنى من المعاني مساءلة النظرة الساذجة. فالأفعال الأكثر قداسة (الزهد والتفاني المتناهيان) تكون دائماً عرضة للبحث (كانت تاريخياً محل شبهة بالنسبة لبعض أشكال التطرف) بأن تكون مدفوعة بالبحث عن الربح الرمزي من القداسة أو الشهرة... إلخ[2]. في بداية كتاب مجتمع البلاط يروي نوبير إلياس Nobert Elias حادثة دوق (من النبلاء) كان قد أعطى ولده صرة من النقود، وبينما كان يناقشه بعد ستة أشهر إفتخر الإبن بأنه لم يصرف النقود، فما كان من الدوق إلا أن أخذ الصرة ورماها من النافذة (فذهبت مثلاً). وبهذا يلقن إبنه درساً باللامبالاة،

---

(2) ينبغي حول هذه النقطة قراءة مقال Gilbert Dagron بعنوان: «L'homme sans honneur ou le saint scandaleux», *Annales ESC*, juillet-août 1990, p. 929-939.

والمجانية والنبالة، لكنه يلقنه أيضاً درساً في توظيف واستثمار الرأسمال الرمزي يتلاءم مع المحيط الأرستقراطي (شريف من القبائل الصحراوية يمكن أن يقوم بالفعل عينه).

تأخذ بعض المجالات الإجتماعية بعدة قواعد صريحة وإيعازات مضمرة تمنع تحبيذ البحث عن الربح الإقتصادي البحت (للنبالة أحكامها). ويعني ذلك أن بنبالتها تمنع النبلاء من إتيان بعض الأشياء وتلزمهم بفعل البعض الآخر، وهذا جزء من تعريفه وجوهره وسموه وكونه غير مبالٍ وكريماً، فلا يمكنه أن يكون غير ذلك. «فهو متلبسٌ في جلده»(*). فمن جهة يفرض عليه المجال (المحيط) الإجتماعي أن يكون كريماً، ومن جهة أخرى فإنه مكون، لأن يكون كريماً، من خلال عدة دروس قاسية مثل الدرس الذي نقله إلياس والدروس الأخرى المضمرة غالباً والمتوقعة تماماً imperceptibles عن الوجود اليومي والتلميحات والمقاربة والسكوت وما يتجنبه... إن سلوك الشرف في المجتمعات الأرستقراطية أو قبل الرأسمالية، يعتمد مبدأ إقتصاد الملكية الرمزية القائم على رفض جماعي للمصلحة، ويشكل أوسع على حقيقة الإنتاج والتداول التي تنحو إلى إنتاج سيماء «غير مبالٍ». فهذه السيماء المضادة للإقتصاد معدة لرفض المصالح بالمعنى الضيق للكلمة (أي السعي وراء الأرباح الإقتصادية) وتحديداً في العلاقات العائلية.

لماذا يكون التفكير في السيماء هاماً؟ ولماذا من الهامّ أيضاً

(*) يقول الفرنسيون عبارة «plus fort que moi» أي هو أقوى مني ويقصدون أنني لا أقدر حياله شيئاً في وصفهم حالات الشغف مثل الحب والكراهية أو الحالات المرضية مثل الخمر والمخدرات...

التفكير في الحقل بإعتباره مكاناً لم ننتجه، ولدنا فيه وليس لعبة مؤسسة إعتباطياً؟ لأن ذلك يسمح لنا فهم وجود مسلكيات لامبالية ليس في مبدئها حسابات اللامبالاة، أو النية المحسوبة لتجاوز الحساب أو البرهنة على ما يجدر تجاوزه. وهذا مناقض لروشفوكو La Rochefoucaud الذي كان نتاج مجتمع الشرف، وباعتباره هذا، فَهِمَ جيداً إقتصاد الملكيات الرمزية، ولكن بما أن الدودة الصفراوية كانت قد تسللت إلى الثمرة الأرستقراطية، أخذ يقول إن التصرفات الأرستقراطية هي في الواقع أشكال أرقى من الحسابات أو حسابات على مستوى ثانٍ (مثلاً عفو أوغست Auguste). ففي مجتمع الشرف المتشكل جيداً تكون تحليلات لاروشفوكو خاطئة وهي تنطبق على حالة مجتمع شرف دخل في أزمة مثلما درسْتُها في كتابي «مقلوع الجذور *Déracinement*» حيث تنهار قيم الشرف بمقدار ما يتعمم تبادل النقود وعبره، الروح الحسابية التي تتزاوج مع إمكانية موضوعية في الحساب (يبدأ تقدير العمل وقيمة الإنسان بالمال وهو أمر لم يكن متوقعاً). أما في مجتمعات الشرف المتشكلة جيداً، من الممكن إيجاد سيماء غير مبالٍ وعلاقة السيماء بالحقل تشبه علاقة نموذج العقوبة أو الشغف بتعبير «متلبساً في جلده C'est plus fort que moi» ما يؤدي إلى القيام بأعمال غير مبالية. وبمعنى من المعاني، فإن الأرستقراطي لا يستطيع إلا أن يكون كريماً، مخلصاً في ذلك لجلدته ومخلصاً أيضاً لنفسه بإعتباره جديراً بأن يكون عضواً في الفريق. وهذا هو معنى «النبالة تفترض ذلك Noblesse oblige»(*). فالنبالة

(*) يقال عندنا لكل مقام مقال.

بصفتها عصبية أو فريقاً تجسد في عصبية، إستعداداً وسيماء، يصبح ذلك موضوع ممارسات النبالة ويجبر النبيل أن يتصرف بنبالة.

عندما تصبح التمثيلات الرسمية لرجل موجود رسمياً في مجال إجتماعي معتبر، هي السيماء، تصبح أيضاً المبدأ الحقيقي للممارسات. ولا شك فإن المجالات الإجتماعية التي تكون فيها اللامبالاة قاعدة رسمية، لا تدار حلقة حلقة باللامبالاة، وخلف مظاهر الشفقة والفضيلة واللامبالاة توجد مصالح شفافة ومموهة، فالبيروقراطي ليس فقط خادم الدولة بل هو يضع نفسه في الخدمة. ومن الطبيعي ألا نعيش بغير عقاب لأجل التمسك الدائم بالفضيلة إذ أننا مأخوذون بالآليات فضلا عن عواقب تُذَكِّر بضرورة التنزه عن الغرض (اللامبالاة).

آنئذ تؤدي بنا مسألة إمكانية الفضيلة إلى مسألة الشروط الإجتماعية الممكنة في مجال تكون فيه الإستعدادات الدائمة للتنزه عن الغرض ممكنة التشكيل، وحيث تتشكل تجد شروطاً موضوعية بالتدعيم الثابت وتصبح مبدأ الممارسة الدائمة للفضيلة، وفي الوقت نفسه أعمالاً فاضلة تتواجد بانتظام إلى جانب تواتر إحصائي رزين ليس على نموذج البطولة بالنسبة لبعض الفضائل. لا يمكن إنشاء فضائل دائمة بقرار من الوعي الخالص أي بناء على طريقة سارتر بشيء يشبه القسم.

إذا كان التنزه عن الغرض (اللامبالاة) ممكناً إجتماعياً، فلا يكون إلا بالتقاء السيماء المعد للتنزه عن الغرض، ومجالات يتم فيها التعويض عن التنزه عن الغرض. بين هذه المجالات الأكثر نموذجاً، العائلة وكل إقتصاد التبادل المنزلي وفضلاً عن مختلف حقول الإنتاج

الثقافية، الحقل الأدبي، الفني، العلمي... إلخ. وهي عوالم مصغرة تتشكل على قاعدة قلب القانون الأساسي في العالم الإقتصادي، وفيها يصبح قانون المصلحة الإقتصادية معلقاً. وهذا لا يعني أنها لا تعرف أشكالاً أخرى من المصالح، فعلم إجتماع الفن أو الأدب يكشف (أو يخفي) ويحلل المصالح الخاصة التي تتشكل بأداء الحقل (هي التي أدت بالشاعر بروتون Breton إلى كسر ذراع أحد أنداده في معركة شعرية، والتي يمكن الموت من أجلها.

فوائد إضفاء الكونية

تبقى مسألة أتردد في التطرق إليها إذ كيف يحدث أن نلاحظ على مستوى الكون تقريباً أن هناك فوائد في الخضوع لما هو كوني؟ أعتقد أن الأنثروبولوجيا المقارنة تسمح بالقول أن هناك إقراراً كونياً بالإقرار للكوني. وأن هذا كوناً من الممارسات الإجتماعية يعترف بصلاحية الممارسات التي يكون في مبدئها الخضوع حتى العلني للكوني. سأعطي مثلاً: عندما اشتغلت على تبادل الزيجات في الجزائر لاحظت وجود معتقد رسمي يقضي بالزواج من إبنة العم أو إبنة الخال، وأن هذا المعتقد يطبق قليلاً في الواقع (نسبة الزواج من بنات العم تتراوح بين 3 % و 6 % بين العائلات الصحراوية الأكثر تشدداً، غير أن هذا المعتقد يبقى هو الحقيقة الرسمية للممارسة، وبعض الفاعلين الذين يعرفون اللعبة جيداً يمكنهم بمنطق تقي خبيث أن يغيِّروا الصورة من اختيار الزوج إلى واجب يفرض الزواج من بنات العم «ستراً للعرض» أو لضرورة أخرى من الضرورات. و«بانضباطهم في القاعدة» مع المعتقد الرسمي كان يمكنهم أن يضيفوا أرباحاً تجنيها استراتيجية «المهتمين» إلى أرباح

تجنيها المطابقة مع الكوني.

إذا كان صحيحاً أن كل مجتمع يوفر إمكانية الإفادة من الكوني، فإن المسلكيات ذات النزعة الكونية هي كونياً معرضة للشبهة. هذا هو أساس الأنثروبولوجيا النقدية الماركسية للإيديولوجيا باعتبارها إضفاء كونياً على المصالح الخاصة. فالإيديولوجي هو الذي يقدِّم، بإعتباره كونياً وباعتباره منزهاً عن الغرض، ما يتطابق مع مصلحته الخاصة. غير أن وجود ربح مما هو كوني ومن الكونية، وواقع الحصول على أرباح من تبجيل الكوني ولو كان رياء، وأن يتم تغطية مسلك محدد بغاية الربح، بثوب الكونية (نتزوج إبنة العم لأننا لم نجد غيرها، لكننا نترك إنطباعا بأن زواجنا نتيجة إحترام القاعدة). إذن فإن وجود إمكانية الربح من الفضيلة ومن العقل هو،دون شك أحد أكبر مولدات الفضيلة والعقل في التاريخ. دون العمل على تدخل أي فرضية غيبية métaphysique حتى وإن كانت متنكرة بملاحظة تجريبية كما هي عند هابرماس Habermas) يمكننا القول إن العقل له أسس في التاريخ وإن العقل مهما تطور يبقى قليلاً، ذلك نتيجة وجود مصالح كونية في إضفاء الكونية (الكوننة)، لكن وبخاصة في بعض المجالات مثل الحقل الفني والعلمي... إلخ. من الأفضل أن يظهر المرء باعتباره غير مهتم من اعتباره مهتماً، أو باعتباره كريماً محسناً، (Altruiste) من اعتباره أنانياً. إن استراتيجيات إضفاء الكونية هي في مبدأ كل القواعد (المعتقدات) وكل الأشكال الرسمية، (مع كل ما يمكن وجوده من غوامض) وتستند على الوجود الكوني للربح من إضفاء الكونية، تجعل للكوني حظوظاً كونية، لا يحققها غيره.

وهكذا بدلاً من معرفة ما إذا كانت الفضيلة ممكنة، يمكن

التساؤل ما إذا كان بالإمكان خلق مجالات تكون فيها مصالح الناس كونية. قال ماكيافيللي Machiavel إن الجمهورية هي مجال تكون فيه مصلحة الناس بالفضيلة. ونشأة مجال من هذا الطراز ليست معقولة إذا لم تقدم هذا المولد الذي هو الإقرار بكونية الكوني، أي الإقرار الرسمي بأولوية الجماعة ومصالحها على الفرد ومصالحه، وهو ما تدعو كل المجموعات إليه في سعيها لتأكيد ذاتها باعتبارها مجموعة.

يذكرنا نقد الشبهة أن كل القيم الكونية هي في حقيقة الأمر قيم خاصة تم إضفاء الكونية عليها (الثقافة الكونية هي ثقافة المسيطرين... إلخ.) وهذا النقد يعتبر أول خطوة ضرورية للمعرفة في العالم الإجتماعي، غير أنه من المفترض ألا ينسينا أن كل الأشياء التي يحتفي بها المسيطرون، ومن خلال هذا الإحتفاء يحتفون بأنفسهم (الثقافة، التنزه عن الغرض (اللامبالاة) النقاوة، الأخلاق الكانطية والجمالية الكانطية... إلخ.) وكل ما عرضته بقساوة أحياناً في كتاب التمييز *La Distinction*) كل ذلك لا يمكن أن يؤدي دوره الرمزي في إضفاء الشرعية، إلا لأنه تحديداً، يتمتع من حيث المبدأ بإقرار كوني. ولا يستطيع أي إنسان أن ينكره صراحة دون أن ينكر إنسانيته نفسها. ولكن بالمناسبة، إن مسلكيات الإحتفاء بتلك الأشياء، سواء كانت صادقة أم لا، تضمن شكلاً من الربح الرمزي (الإمتثال والتمييز تحديداً) حتى وإن لم يكن مقصوداً باعتباره ربحاً، يكفي لإنشاء تلك الأشياء في عقلانية إجتماعية وإعطائها سبباً للوجود، ويضمن لها إحتمالية عقلانية بالوجود.

أعود في النهاية إلى البيروقراطية وهي أحد المجالات إلى جانب القانون، تجعل من نفسها قانوناً خاضعاً للكوني والمصلحة العامة،

في خدمة العام وتقرها الفلسفة البيروقراطية باعتبارها طبقة كونية، حيادية، فوق الصراعات، في خدمة المصلحة العامة والرشد (أو الترشيد). فالمجموعات الإجتماعية التي قامت ببناء البيروقراطية البروسية أو البيروقراطية الفرنسية كان لها مصلحة بالكوني واقتضى منها ذلك إختراع الكوني (القانون) فكرة خدمة العام، فكرة المصلحة العامة...) ويمكن أيضاً السيطرة بإسم الكوني لكي تتوصل للسيطرة.

إن إحدى صعوبات النضال السياسي اليوم هي أن المسيطرين والتكنوقراط والأبيستموقراط (تقنية المعرفة القائمة على التجريب) سواء من اليمين أو من اليسار، لديهم جزء مرتبط بالعقل والكوني. وترانا نتجه نحو مجالات تتطلب أكثر فأكثر مهارات تقنية وعقلية للسيطرة. وفي تلك المجالات يمكن للمُسَيْطَر عليهم، بل يتوجب عليهم أن يستخدموا العقل أكثر فأكثر للدفاع عن أنفسهم ضد السيطرة بما أن المسيطرين يستخدمون العقل والعلم في ممارسة سيطرتهم. الأمر الذي يؤدي إلى أن تطور العقل يتزاوج دون شك مع أشكال شديدة العقلية للسيطرة (مثلما نرى منذ الآن ما تفعله تقنية مثل سبر الآراء Sondage) وعلم الإجتماع وحده قادر على إيضاح هذه الآليات وينبغي عليه أن يختار أكثر من أي يوم مضى بين أن يضع الأدوات العقلية للمعرفة في خدمة سيطرة عقلية أكثر فأكثر، أو أن يقوم بتحليل عقلاني للسيطرة وتحديداً مساهمة المعرفة العقلية وما يمكن أن تضيفه إلى السيطرة.

ملحق
حوار حول الممارسة، الزمن والتاريخ[1]

س ـ تتسوجي ياماموتو: عَرَضْتَ نظريتك في الممارسة، عام 1972، في كتاب بعنوان «مخطط لنظرية في الممارسة»، وفي صيغة أكثر بلورة، ظهرت في كتاب «الحس العملي»، عام 1980. وفي الحالتين تقدم هذه النظرية باعتبارها ذات أبعاد شاملة على الرغم من أنك تستند على أمثلة محمولة من المجتمعات البدائية في الصحراء وفرنسا أليس هذا حدود تحليلاتك؟

ج ـ بيار بورديو: في الواقع، من أجل حل الإشكالات التي يطرحها تحليل ممارسة الطقوس واستراتيجيات زواج القربى في صحراء أفريقيا الشمالية أو في جنوب فرنسا (Béarn)، إضطررت إلى تدقيق وتنظيم نظرية الممارسة التي كنت قد صغتها بشكل أقل بلورة في أعمال سابقة لا سيما في مدخل كتاب «فن وسيلة»(*) عام 1975

(1) حول «الممارسة والزمن والتاريخ» (حوار مع Tetsuji Yamamoto في مجلة *Iichiko Intercultural* العدد 1، سنة 1989، ص 6 ـ 13.

(*) كتاب *Un art moyen*.

مخصص للتصوير. أعتقد أن الفكرة المركزية لهذه النظرية كانت موجودة سابقاً في أعمالي الأولى لا سيما في كتاب «العمل والعمال في الجزائر» إذ انتقدت نموذج الرجل الإقتصادي *L'homo æconomicus* باعتباره حاسب راشد وهو ما يدرج اليوم بإسم «نظرية الفعل الرشيد» *Rational Action Theory* أو الفردية المنهجية individualisme méthodologique. لكن في «المخطط» و «الحس العملي» أوضحت أفضل ما يمكن مفاهيم الاستراتيجيا ولا سيما مفهوم السيماء *habitus*. هذا المفهوم أحدث، بين أشياء أخرى، قطيعة بين علم حركة الممارسة praxéologie الذي حاولت بلورته وبين علم الظواهر المتداخلة phénoménologie transcendantale والتي تدرج حالياً هي الأخرى عبر أشكال عدة من علم الإثنيات ethnométhodologie.

إن مفهوم السيماء *habitus* مشتق من فعل *habeo* ويدل حسياً أن مبدأ الأفعال والتمثيلات والعمليات في بناء الواقع الإجتماعي الذي تفترضه، ليس موضوعاً متداخلاً transcendantal(*) يُظْهِرُ موضوعات كونية (مثلما هو عند هيدجر الذي يجعل التاريخ في الوجود Être دون أن يرفقه بتأريخ بنيات الوجود *Dasein* أو «الوجوديات الأساسية» أو «النظم الأساسية للوجود *Dasein*» التي تقوم بدور مثل الشروط المتداخلة تجعل المعرفة والفهم واللغة ممكنة). إن السيماء بصفته بنية مبنية وبانية، يحرّك في الممارسات وفي الأفكار صوراً

(*) Sujet transcendantal) موضوع متداخل). عند كانط هو مبدأ النشاطات المعروفة الموحّدة مجمل الخبرات الداخلية في الإنسان.

Schèmes[*] عملية في بناء، نابعاً من إندماج البنيات الإجتماعية نفسها، النابعة هي الأخرى من عمل تاريخي من الأجيال المتعاقبة. (مثلاً في حالة قبائل الصحراء فإن الأزواج المتعارضين الذين ينظمون الرؤية عن العالم وكل الممارسات إبتداء من سلوكيات الطقوس حتى الأفعال التي تسمى حقوقية أو سياسية، بتأكيدنا على إزدواجية تاريخية البنى العقلية، يتميز علم الممارسة praxéologie عن محاولات العملانية pragmatique الكونية على طريقة آبل أو هابرماس Habermas أو Apel.

س ـ لكن بجعلك السيماء نتاج التاريخ ومبدأ الممارسات والأفعال، ألا تقع في النسبية ثم ألا تحكم على الفاعلين بعدم القابلية للإتصال إذا لم نقل بأنهم لا يفكرون إلا بأنفسهم؟ (Solipsisme).

ج ـ بالحقيقة إن تحليل العلاقة بين الفاعل والعالَم أو بين البنيات العقلية والبنيات الإجتماعية، فضلاً، من جهة، إندماج بنيات العالم الإجتماعي عبر إضفاء السمة الإجتماعية (Socialisation)، ومن جهة أخرى بناء العالم الإجتماعي عبر تنفيذ هذه البنيات، هذا التحليل يبدو لي ذا صلاحية كونية. هو ينطبق على المجتمعات التقليدية التي درستها الإثنولوجيا مثلما ينطبق أيضا على المجتمعات العادية التي درسها علم الإجتماع (ما يساهم بإزالة الحدود بين الإختصاصيين). إن منهجية علم الممارسة praxéologie هي أنثروبولوجيا كونية تأخذ

(*) عند كانط هي التمثيلات الوسطى بين الظواهر الملتقطة بالمعنى وبين شرائح السمع.

في الحسبان (بين أشياء أخرى) التاريخية والنسبية والبنى المعرفية وتسجل في الوقت نفسه أن الفاعلين ينفذون كونياً البنى التاريخية.

س ـ لكنك لم تنته من الإجابة عن سؤالي الأول بشأن الصلاحية الكونية أو المحدودة لنظرية الممارسة التي بَلْوَرْتَها في إطار أعمالك الإثنولوجية؟

ج ـ كما قلت في كتاب «الحس العملي» إن نظرية السيماء تفرض نفسها ببداهة خاصة في حالة مجتمعات حيث لم تتطور فيها أعمال حل رموز الممارسة. (من الملاحظ أن ماركس قد اقترب من مفهوم السيماء بشأن القانون العرفي)[2] لكنها تنطبق أيضاً على مجتمعات شديدة الإختلاف. كل العوالم الإجتماعية هي مستقلة نسبياً، ما أقصده بالحقول، الحقل الفني، الحقل العلمي، الحقل الفلسفي، . . . إلخ. وهي تتطلب من الذين يتوظفون فيها جدارة عملية في قوانين أداء هذه المجالات أي سيماء مكتسب عبر إضفاء السمة الإجتماعية المسبقة و/أو عبر ما تتم ممارسته في الحقل تحديداً. إن الحقول الشديدة التخصص والمسكونة بإلحاحات العقل

---

(2) «القانون العرفي [. . .] لا يطاع كما يطاع قانون تشريعي. عندما يسود في مناطق صغيرة ومجموعات طبيعية صغيرة تكون الجزاءات التي تستند إليه في جانب منها رأي وفي جانب منها تَطَيُّر، ولكن في مدى أكثر عمقاً تكون غريزة عمياء ولا واعية كتلك التي ينتجها بعض حركات أجسادنا. الإلزام الحالي الذي يهدف إلى ضمان التطابق مع العرف دقيق لدرجة يصعب معها ملاحظته». (الكراسات الأنثولوجية لكارل ماركس).

(*The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, transcribed and edited by Lawrence Krader, Assen, Van Gram and Co., 1972, p. 335).

العلمي والتقني مثل الحقل الإقتصادي أو الحقل العلمي نفسه، تفترض وتستدعي إستعدادات جسدية فعلية وجدارة عملية في القوانين المضمرة في أداء الحقل وقدرات قادرة على الإلتقاط والتقدير تسمح باستيعاب المشاكل الهامة. . . إلخ. إن عدداً من عمليات الرتابة اليومية للعلم، يكون في مبدئها السيماء العلمي ويمكننا أن نطبق عليه لغة ماركس نفسها التي استخدمها في وصف مبدأ احترام العرف، بقوله عن هذا الطراز «الغريزي الذي يشبه في عفويته و لارؤيته نتاج بعض حركات أجسادنا».

س ـ يمكن القول بصورة أخرى أنك تستبدل العلاقة بين الوجود ***Dasein*** والعالم ***Welt*** في منهجية علم الظواهر عند هيدجر، بالعلاقة بين السيماء والحقل.

ج ـ نعم. لكن هذه علاقة تواطؤ أنطولوجية(*) طرحها هيدجر العجوز، تتأسس بين «حقيقتين» السيماء والحقل وهما نموذجان من وجود التاريخ أو المجتمع، التاريخ (حدث) مؤسسة مموضعة والتاريخ مؤسسة دامجة (جسد). وهكذا يمكننا تأسيس نظرية عن الزمن تقطع مع فلسفتين متعارضتين عن الزمن المعاش Temporalité: فمن جهة الرؤية الغيبية التي تعمل من الزمن حقيقة بذاتها، مستقلة عن الفاعلين وعن تمثيلاتهم وعن أفعالهم. ومن جهة أخرى فلسفة الوعي. والزمن، بعيداً عن كونه شرطاً مسبقاً للتأريخية، هو نشاط عملي منتج في فعل إنتاجه نفسه. فلأن السيماء هو نتاج إندماج الإنتظام مع ميول تلقائية في العالم يتضمن استباق حالة

(*) مذهب فكري يفسر الظواهر من ذاتها (أنا أفكر إذن أنا موجود).

الممارسة لهذه الميول وانتظامها، أي مرجع غير نظري بشأن مستقبل مسجل في الحاضر الراهن. الزمن يحيق بالمرور إلى الفعل أو إلى الفكرة وفي تعريفه إستدعاء للحاضر واستبعاد من الحاضر وبلغة المعنى الشائع «مرور» الزمن. لا تحتاج الممارسة ـ إلا نادراً ـ أن تؤلف المستقبل واضحاً بإعتباره مستقبلاً، في مشروع أو في خطة يصنعهما تصرف واعٍ ومتروٍ بالإرادة. فالنشاط العملي عندما يكون ذا مغزى أي متوالداً من السيماء ومضبط مباشرة بالميول التلقائية في الحقل، هو فعل إضفاء الزمنية وعبره يُخْرج الفاعل agent الحاضر الراهن من خلال التحريك العملي للماضي واستباق المستقبل المسجل في الحاضر في حالة الإمكانية الموضوعية. وبما أن السيماء يحيق بالمرجع العملي لمستقبل هو نفسه محاق بالماضي الذي ينتجه، يأخذ زمنه من الفعل الذي يتحقق هو نفسه من خلاله.

إن نظريتنا، علاوة على أنها تسمح بالقطيعة مع التمثيلات الغيبية للزمن والتاريخ باعتبارهما حقائق بذاتها، داخلية أو خارجية، طارئة على الممارسة. ودون أن تكون في سبيل ذلك مضطرة لقبول فلسفة الوعي التي تؤسس نظرية هوسرل Husserl بشأن إضفاء الزمنية temporalisation، علاوة على ذلك، إن نظريتنا في الممارسة تسمح بتأسيس المنطق الفعلي للإنتاج الإجتماعي أنثروبولوجياً. إن إعادة إنتاج البنية، بعيداً عن كونه نتاج سيرورة آلية، فإنه لا يتحقق بغير تعاون الفاعلين الذين دمجوا منه الضرورة بشكل سيماء، والذين هم أيضاً منتجون، يعيدون الإنتاج، سواء كانوا واعين ذلك أم لم يكونوا. إن وهم «المعرفة الموضوعية بدون فاعل عارف» أو «السيرورة بدون فاعل»، الذي يلتقي فيه فلاسفة يختلفون كثيراً في الظاهر (پوپر والتوسير Popper و Althusser على سبيل المثال)،

يقوم على أن الفاعلين دخل إلى نفوسهم القانون التلقائي للبنية (جوهره ***Conatus***) بشكل سيماء، عندها يظهر الفاعلون غائبين عن ممارستهم بمعنى من المعاني ويبدون أنهم يطبقون ضرورة البنية بحركة عفوية في وجودهم. لكن هذا هو فعل تاريخي ينجزه فاعلون فعليون (وليس مجرد «دعائم» في البنية) وهو حتى في حالة محدودة من المجتمعات الخاضعة «لإعادة الإنتاج البسيط»، ضروري من أجل إعادة إنتاج البنية وتنشيطها بشكل دائم. باختصار، من الممكن إستبعاد «الذات» من تقاليد فلسفة الوعي دون القضاء عليه لصالح بنية مُأَقْنَمَة، hypostasiée، وعلى الرغم أن الفاعلين نتاج البنية، لكنهم صنعوا ويصنعون البنية بإستمرار ويمكنهم، بتوافر بعض الشروط البنيوية، تحويلها جذرياً.

6

إقتصاد الثروات الرمزية

المسألة التي أقوم بتفحصها، لم تكف أن تطرح علي منذ أعمالي الأولى في الأثنولوجيا على قبائل الصحراء وحتى أبحاثي الأخيرة بشأن عالم الفن وتحديدا وظيفة رعاية الفنون في المجتمعات الحديثة[1]. سأحاول أن أبين أننا باستعمال الأدوات نفسها يمكننا بحث أشياء شديدة الإختلاف مثل تبادل الشرف في مجتمعات ما قبل الرأسمالية أو في مجتمعات مصنعة كفعل الجمعيات الخيرية ومنها جمعية فورد أو جمعية فرنسا، والتبادل بين الأجيال في داخل العائلة والصفقات في أسواق الثروات الثقافية والدينية... إلخ.

تقع الثروات الرمزية، لأسباب بديهية، عفوياً في ثنائية مقسومة إلى إثنين dichotomies (مادي/ روحي، جسد/ روح... إلخ). من الناحية الروحية، غالباً ما تعتبر خارج إطار التحليل العلمي، فهي تشكل إذن تحدياً أريد مواجهته اعتماداً على أعمال شديدة الإختلاف، منها أولاً التحليلات التي قمت بها في أداء إقتصاد قبائل الصحراء وهو مَثَلٌ عن إقتصاد ما قبل الرأسمالية يقوم على نفي الإقتصادي

(1) هذا النص تسجيل لِدَرْسَيْن في الكوليج دو فرانس أعطيتهما لكلية الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في جامعة لوميير بـ «ليون» في فبراير 1994.

بالمعنى المتعارف عليه. وثانياً الأبحاث التي عملت عليها في أوقات مختلفة ومواقع مختلفة (قبائل الصحراء، وجنوبي فرنسا Béarn، . . . إلخ.) بشأن وظيفة الإقتصاد المنزلي أي التبادل داخل العائلة، بين أفراد البيت وبين الأجيال. وكذلك التحليلات التي لم تنشر أبداً حول ما أسميته إقتصاد النذور offrande أي طراز الصفقات بين الكنيسة والمؤمنين بها، وأيضاً التحليلات التي أنجزتها عن الحقل الأدبي والإقتصاد البيروقراطي. إنطلاقاً من المعطيات التي حصلت عليها من تحليل هذه المجالات الإجتماعية وظواهرها الشديدة الإختلاف والتي لم يتم التقارب بينها بصفتها مظاهر مختلفة، منها أريد محاولة استخلاص مبادىء عامة في اقتصاد الثروات الرمزية.

منذ زمن بعيد، قلت في إحدى كتاباتي الأولى بجرأة مرتبطة بعجرفة الشباب، (جهل الشباب) (لكن ربما لأنني تجرأت فيما مضى أستطيع أن أفعل ما أفعله اليوم)، قلت إن دور علم الإجتماع هو بناء نظرية عامة في إقتصاد الممارسات، وهذا بدا لبعض هواة القراءة السريعة ***fast-reading*** (وبينهم كثير من الأساتذة للأسف) مثل نزعة إقتصادية تهدف، على العكس من قصرها، إلى إنتزاع، من الإقتصاديين (الماركسيين، أو الهامشيين الجدد) إقتصاديات ما قبل الرأسمالية وقطاعات كاملة من الإقتصاديات المسماة رأسمالية والتي لا تعمل مطلقاً وفق قانون الربح الأقصى (العملة). المجال الإجتماعي يتشكل من عدة عوالم إقتصادية مَهَرَها «عقل» خاص، تفترض وتفرض في الوقت نفسه إستعدادات «عقلانية»، (raisonnables) (ولا أقول عقلية rationnelles) مُضْبَطة في نظاميات مسجَّلة في كل واحد منها في «الأسباب العملية» التي تميزها. فالعوالم التي أتطرق إلى وصفها، تشترك في خلق الشروط الموضوعية لكي يشعر الفاعلون أن

مصلحتهم هي في «التنزه عن الغرض» ما يبدو مفارقة.

بالعودة إلى الوراء، إنتبهت إلى أنني في فهمي لإقتصاد قبائل الصحراء قد استخدمت باللاوعي ودون إرادتي، جدارتي العملية التي راكمتها مثل كل الناس (كُلُنا متخرجون من محيط عائلي) بشأن الإقتصاد المنزلي، لكي أفهم أن الإقتصاد القبائلي يناقض غالباً التجربة التي نحصل عليها من إقتصاد الحساب. ولكن في المقابل، بعد فهمي هذا الإقتصاد غير الإقتصادي، أمكنني العودة إلى الإقتصاد المنزلي أو إلى إقتصاد النذور محمّلاً بنظام من التساؤلات لم يكن بوسعي أن أبنيه، فيما أعتقد، لو كرست حياتي لعلم إجتماع العائلة.

الهبات وعطاء «خذ وهات»

بما أنه لا يمكنني أن أفترض أن ما قلته في كتاب «الحس العملي» معروف، أحاول، في عودة سريعة لبعض تحليلات الكتاب، أن أستخلص بعض المبادىء العامة في الإقتصاد الرمزي. وأبدأ تحليلي بذكر ما هو جوهري عن تبادل الهبات. ماوس Mauss يصف تبادل الهبات باعتباره تبادلاً غير مستمر من الكرم. وليفي ستروس Lévi-Straus يعرّفه باعتباره بنية من المبادلة réciprocité متولدة عن أفعال الأخذ والعطاء، حيث تُحال الهبة إلى رد العطاء. وفيما يخصّني أشرت إلى ما غاب في هذين التحليلين وهو الدور المحدَّد في الفارق الزمني بين الهبة ورد العطاء وواقع مسلَّم به في كل المجتمعات تقريباً، يمنع رد العطاء في الحال وهو ما يُعتبر رفضاً للهبة. وكنت أتساءل عن دور هذا الفارق الزمني: فلماذا يفترض رد العطاء أن يكون بعد فارق زمني وأن يكون مختلفاً؟ وبيّنت أن وظيفة الفارق الزمني هي إقامة عازل بين الهبة ورد العطاء، والسماح للفعلين

المتقابلين تماماً، أن يبدوا أفعالاً فردية دون رابط بينها. إذا كان بإمكاني أن أحس بأن هبتي مجانية، كريمة، لا أقدمها بانتظار دفع مقابل، فذلك أولاً من الممكن أن أتعرض إلى عدم الرد بالمقابل، وإن كان حدوثه نادراً (ناكرو الجميل موجودون!). فالتشويق وعدم اليقين يعملان على وجود هذا الفارق الزمني بين اللحظة التي نعطي فيها واللحظة التي نتلقى فيها (رد العطاء). وفي مجتمعات مثل مجتمعات قبائل الصحراء الإلزام كبير جداً وحرية عدم الرد معدومة. لكن الإحتمال موجود، وبالتالي فإن اليقين ليس مطلقاً. ما يجري إذن كما لو أن الفارق الزمني الذي يميز تبادل الهبة ورد العطاء عن هات وخذ، (Donnant-Donnant) كان حاضراً ويسمح لمن يقدم العطاء أن يحس بأن عطاءه هبة دون مقابل، ولمن يرد العطاء بأن يحس رد العطاء مجاني وليس محكوماً بالعطاء الأصلي.

بالواقع إن الحقيقة البنيوية التي وضعها ليفي ستروس لم يجر تجاهلها. لقد جمعت في الصحراء عدة أمثال تقول تقريباً، إن الهدية مصيبة وفي النهاية ينبغي ردها، (كذلك الأمر بالنسبة للوعد والتحدي) وفي كل الحالات فإن العطاء الأصلي ينال من حرية المتلقي. وهو محمل بالتهديد يجبر على الرد، وعلى الرد أكثر، علاوة على أنه يخلق واجبات وهو وسيلة تحكُّم لأنه يصنع مجبرين[2].

غير أن هذه الحقيقة البنيوية كأنها مكبوتة جماعياً. فلا يمكننا فهم وجود الفارق الزمني، إلا إذا افترضنا أن المعطي والآخذ

---

(2) Cf. P. Bourdieu, *le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 180 - 183.

يتعاونان، دون علم، في عملية إخفاء تسعى إلى إنكار حقيقة المبادلة بمعنى خذ وهات وتمثل القضاء على مبادلة الهبات. نلامس هنا مشكلة صعبة جداً: فعلم الإجتماع إذا تمسك بوصف مموضع، يختزل مبادلة الهبات إلى خذ وهات ولا يستطيع إقامة الفرق بين مبادلة الهبات وعملية القرض. وهكذا فإن المهم في مبادلة الهبات، هو أن المتبادِلَيْن يعملان عبر الفارق الزمني ودون معرفة وتشاور، على إخفاء، أو كبت الحقيقة الموضوعية لما يعملان. وهذه الحقيقة يمكن أن يكشف عنها عالم الإجتماع. لكنه قد يقع في مخاطر وصف العطاء كما لو كان فعلاً حسابياً صلفاً، في حين يراد منه أن يكون منزها عن الغرض (لامبالٍ) ويتوجب اعتباره كما هو في الواقع المعاش، وعليه فإن النموذج النظري يجب أن يكون في مستوى المقام وأن يثبت جدارته.

يتكون لدينا هنا خاصية أولى في إقتصاد المبادلة الرمزية ويتعلق الأمر بممارسات لها دائماً حقيقة مزدوجة يصعب لصق وجهيها. من المفترض أن تؤخذ هذه الإزدواجية بالحسبان، وبصورة عامة لا يمكن فهم إقتصاد الثروات (الممتلكات) الرمزية إلا إذا قبلنا في البداية وجود هذا الإلتباس باعتباره موجوداً في الواقع نفسه وليس من بنات أفكار العلماء، أي هذا النوع من التناقض بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية (الذي يصل إليه علم الإجتماع عبر الإحصاءات وتصل إليه الأثنولوجيا عبر التحليل البنيوي). هذه الإزدواجية تصبح ممكنة ومعاشة عبر نوع من إحباط الذات ***self-deception*** والتغييب الذاتي automystification، لكن هذا الإحباط الذاتي الفردي مدعوماً بإحباط

ذاتي جماعي وعدم معرفة جماعية[3]، فيهما الأساس مسجل في البنية الموضوعية (منطق الشرف الذي يحكم المبادلات، والوعود، النساء، والقتل. . . إلخ.). وفي البنية العقلية[4] أيضاً مستبعدة إمكانية التفكير والتصرف بصورة مختلفة.

إذا كان يمكن للفاعلين أن يكونوا مغرّرين بأنفسهم وبالآخرين في الوقت نفسه، ومغرر بهم، فلأنهم قد أُعِدُّوا منذ طفولتهم في مجال (محيط) كانت فيه مبادلة الهبات إجتماعياً متشكلة في استعدادات ومعتقدات لا تندرج بذلك في المفارقات التي نحاول استخراجها اصطناعياً، مثلما فعل جاك داريدا Derida في كتابه «شغف *Passions*» عندما وضعها في منطق الوعي والقرار الحر لفرد معزول. عندما ننسى أن المعطي والآخذ قد تم إعدادهما وخضوعهما بواسطة كل العمل الإجتماعي للدخول دون قصد ودون حساب الربح، في مبادلة الكرم، وأن المنطق يفرض نفسه عليهما، عندها لا يمكن أن نستنتج إلا أن الهبة المجانية لا وجود لها أو أنها مستحيلة، لأننا عندها نعتبر أن الفاعِلَيْن بمثابة حاسبَيْن وضعا نصب أعينهما مشروعاً ذاتياً لما يفعلانه موضوعياً طبق منطق ليفي ستروس أي مبادلة تنسجم مع منطق الأخذ والعطاء.

هنا نلتقي بخاصية أخرى في إقتصاد المبادلات الرسمية هي حرمة التوضيح ***le tabou de l'explication***[*] (وشكلها المعبر هو

---

(3) المرجع السابق، ص 191.

(4) المرجع السابق، ص 315 (حول معنى الشرف).

(*) كلمة تابو في الأصل ليست لاتينية ومعناها «نظام الممنوعات ذات الصفة الدينية وتنطبق على كل ما يعتبر مقدساً أو غير طاهر» وقد دخلت إلى علم =

السعر). فالتصريح به هو إعلان حقيقة المبادلة أو كما نقول أحياناً «حقيقة الأسعار» (عندما نقدم هدية ننزع عنها علامة السعر) ويؤدي ذلك إلى نفي المبادلة. وهكذا نرى أن المسلكيات التي تكون مبادلة العطاء أنموذجها paradigme، تطرح على علم الإجتماع مشكلة صعبة جداً، هذا العلم هو في تعريفه الصريح مضطر إلى رصد ما هو قائم، وما يكون مضمراً لا يقال، وإلا ينهار بصفته علماً.

يمكننا أن نتحقق من هذه التحليلات، ونجد شهادة على هذا النمط من حُرمة التوضيح التي يحتويها إقتصاد المبادلات الرمزية، في طبيعة الآثار التي ينتجها التصريح بالسعر. وكما يمكننا أن نستخدم إقتصاد المبادلة الرمزية بإعتباره محلِّلاً في إقتصاد المبادلة الإقتصادية، يمكننا أيضاً أن نستدعي إقتصاد المبادلة الإقتصادية إلى الخدمة بإعتباره محلِّلاً في إقتصاد المبادلة الرمزية. هكذا فإن السعر الذي يميز خاصية إقتصاد المبادلات الإقتصادية بالمعارضة مع إقتصاد الثروات الرمزية، يقوم بأداء تعبير رمزي عن إجماع بشأن معدَّل المبادلة المتضمن في كل مبادلة إقتصادية. وهذا الإجماع بشأن معدل المبادلة هو حاضر أيضاً في إقتصاد المبادلة الرمزية، غير أن عباراته وشروطه تظل في حالة مضمرة. ففي مبادلة العطاء من المفترض أن يبقى السعر غير مصرح به (مثلا نزع علامة السعر). فلا أريد معرفة حقيقة السعر ولا أريد أن يعرفها الآخر، ويتم الأمر كأنما جرى إتفاق بشأن تجنب أي إتفاق صريح حول القيمة النسبية للأشياء المتبادلة،

= الإجتماع كما هي، وعن اللاتينية تترجم إلى العربية بكلمة تابو. وقد ارتأينا ترجمتها بكلمة حرام أو حرمة وهي تتشابه مع الأصل كنقطتي ماء.

ورفض كل تعريف مسبق صريح عن معدلات التبادل، أي السعر. وتتم ترجمته كما تلاحظ فيفيانا زليزر Zelizer بتحريم إستعمال العملة في بعض المبادلات. فلا يمكن دفع أجر للإبن أو الزوجة، والشاب الصحراوي الذي يطلب أجراً من والده يرتكب إثماً.

إن اللغة التي أستخدمُها، لها دلالات غائية ويمكن أن توحي أن الناس يغمضون أعينهم بإرادتهم وفي الواقع ينبغي القول «إن الأمر يجري إذا...». فرفض منطق السعر (الثمن) هو طريقة برفض الحساب والحسبة calculabilité. وإذ أن الإجماع على معدل (taux) المبادلة يكون صريحاً بشكل السعر، تصبح الحسبة ويصبح التوقع ممكنين ونعرف حينها ماذا ينتظرنا. لكن هذا بالضبط ما يُفَلِّس كل إقتصاد المبادلة الرمزية أي إقتصاد أشياء دون ثمن، بالمعنى المزدوج، (فالحديث عن ثمن أشياء بلا ثمن مثلما نكون مضطرين أحياناً للقيام بذلك[5] من أجل ضرورة التحليل ويقتضي إدخال تناقض في العبارات).

إن السكوت على حقيقة المبادلة هو صمت متبادل. فالإقتصاديون الذين لا يتصورون الفعل إلا فعلاً عقلياً محسوباً، بإسم فلسفة غائية وثقافوية للفعل، يتكلمون عن معرفة مشتركة ***Common Knowledge***. المعلومة تكون معرفة مشتركة عندما يمكن القول إن كل فرد يعرف أن كل فرد يعرف يملك هذه المعلومة، أو كما نقول بعض الأحيان إنه سر شائع. يغرينا القول إن الحقيقة الموضوعية في

(5) Cf. V. Zelizer, *Pricing the Priceless Child*, New York, Basic Books, 1987.

تبادل العطاء بمعنى من المعاني هو معرفة مشتركة: فأنا أعرف أنك تعرف إذا أعطيتك، أنك سترد لي العطاء. . . إلخ. ؛ ولكن الأكيد أن توضيح هذا السِّر الشائع محرم، ويجب أن يبقى مضمراً. هناك رزمة من الآليات الإجتماعية الموضوعية والمتجسدة في كل فاعل، تجعل من فكرة تفكيك السر نفسها إجتماعياً، أمراً لا يمكن التفكير فيه (كأن نقول لنتتهِ من هذه المسرحية، كفّوا عن تقديمها باعتبارها هبات كرم فهي تبادل متبادل، أو وصفها بالخبث. . . إلخ.).

غير أن الحديث، كما فعلت، عن المعرفة المشتركة (أو إحباط الذات)، يعني البقاء في إطار فلسفة الوعي والنظر إلى أن كل فاعل كان مسكوناً بازدواجية الوعي، وبوعي مبطن منقسم على ذاته، وهو يقمع واعياً حقيقة معروفة (لا أختلق شيئاً، تكفي قراءة أوليس وعرائس البحر لجون الستر (Ulysse et les Sirènes, Jon Elster)، لا يمكننا أن نفهم كل المسلكيات المزدوجة، دون إزدواج، في إقتصاد المبادلات الرسمية، إلا شرط التخلي عن نظرية الفعل باعتباره نتاج وعي مقصود، ومشروعاً صريحاً، وقصداً ظاهراً وموجهاً نحو غاية مطروحة بوضوح (ما يستخلصه التحليل الموضوعي في التبادل عينه).

إن نظرية الفعل كما أقترحها (مع مفهوم السيماء) ترى أغلب الأفعال الإنسانية يكون في مبدئها شيء آخر مختلف عن القصد، أي إستعدادات مكتسبة، تجعل من الممكن، ومن المفترض أن يُفَسَّرَ الفعل بتوجهه نحو هذه أو تلك من الغايات، دون أن يمكن طرحه، من أجل ذلك، بأن مبدأه قصد واعٍ في هذه الغاية (وهنا تصبح جملة «إن الأمر يجري إذا. . .» في غايةِ الأهمية). إن أفضل مثل عن الإستعدادات هو بلا شك إتجاه اللعب. فاللاعب يراكم في داخله

نظاميات لعبة ما، يفعل ما يجب أن يفعله في اللحظة المناسبة دون حاجة إلى الرجوع إلى طرح غاية مقصودة في فعله، ودون حاجته الواعية فيما عليه أن يفعله، وأيضاً دون حاجة إلى طرح السؤال (إلا في حالة نادرة جداً) لمعرفة ما يفعله الآخرون في الرد عليه، مثلما يصور بعض الإقتصاديين، حين يكونون مسلحين بنظرية اللعب، في انطباعهم عن لاعبي الشطرنج أو البريدج.

هكذا تتعارض نظرية مبادلة العطاء (أو النساء والخدمات... إلخ.) المتشكلة باعتبارها أنموذجاً Paradigme لاقتصاد الثروات الرمزية، مع نظرية هات وخذ في الإقتصاد الإقتصادي. نظراً إلى أن الأولى لا يوجد في مبدئها ذات حاسب، بل فاعل أُعِدَّ إجتماعياً للدخول في لعبة المبادلة دون قصد ودون حساب. وبهذه الصفة يجهل أو ينكر الحقيقة الموضوعية للمبادلة الإقتصادية. ويمكننا أن نرى إعتباراً آخر في ممارسة الإقتصاد الرمزي يتمثل في إطار المصلحة الإقتصادية أو قولها تلميحاً إذا أردنا أن تُعْرَف، أي قولها بصيغة النفي. فالتلميح يسمح بقول ما لا يقال ويسمح بتسمية ما لا يسمى، وفي إقتصاد الثروات الرمزية يسمح بالإشارة إلى الإقتصادي بمعناه العادي الذي هو هات وخذ.

ذكرت كلمة «تلميح» وكان يمكن القول «وضعه في شكل» (إخراج). والمطلوب من العمل الرمزي هو أن «يضع في شكل» وأن يضع أشكالاً في الوقت نفسه. وما تطلبه المجموعة هو «وضع الأشكال» وتشريف إنسانية الآخرين بتقديم شهادة عن إنسانيتها الخاصة وتأكيدها «على معنوياتها الروحية». لا يوجد مجتمعات لا تكرِّم الذين يكرِّمونها بإتخاذهم موقفاً رافضاً للمصلحة الأنانية. ما

يُطلب منا أن نفعله، ليس أن نفعل ما يجب أن نفعله في جميع الأحوال، لكن أن نعطي إشارات على الأقل تبين أننا نبذل جهداً في فعله. وما يُنتظر من الفاعلين الإجتماعيين، ليس إنضباطهم التام في القاعدة، بل أن يتماشوا معها، وأن يقدموا علامات مرئية تبين أنهم، يحترمون القاعدة حين يستطيعون. هكذا أفهم عبارة «أن النفاق تقوم به الرذيلة لتكريم الفضيلة» والتلميحات العملية هي شكل نقوم به لتكريم النظام الإجتماعي والقيم التي يمجدها هذا النظام، على الرغم من معرفتنا أن هذه القيم معدة للإنتهاك.

الخيماء الرمزية(*) L'alchimie

هذا النفاق البنيوي يفرض نفسه خاصة على المسيطرين طبق عبارة «النبالة تقتضي». وعند قبائل الصحراء فإن الإقتصاد الإقتصادي المعروف هو إقتصاد النساء[6]. والرجال ملزمون بالشرف الذي يمنع عليهم أي تنازل لمنطق الإقتصاد الإقتصادي. فرجل الشرف لا يستطيع أن يقول «عليك أن ترد لي عند بداية الحرث» فهو يترك الأجل غامضاً. ولا يقول «أعطني أربعة قناطير من القمح مقابل أجرة ثور أعرته لك» بينما تقول النساء حقيقة الأسعار والأجل، فهن في كل الأحوال مستبعدات عن إقتصاد المبادلة الرمزية (على الأقل بصفة

(*) الخيماء (Alchimie) كلمة عربية نقلت إلى الأجنبية بمعنى الكيمياء أي علم خلط المواد الكيماوية، لكن العرب الأقدمين استعملوها بمعنى السر الناتج عن خلط المواد الكيماوية واستعملها أدباء العصر الوسيط في الغرب بمعنى أعجوبة أو السحر.

(6) انظر P. Bourdieu، المرجع السابق، ص 318.

الذات). وهذه حقيقة في المجتمعات الغربية أيضاً، وفي مقال في مجلة «عمل في الأبحاث *Actes de la recherche*» بعنوان «إقتصاد المنزل»[7] نجد أن الرجال يتحايلون غالباً لكي تقوم النساء بما لا يقومون به خوفاً من أن يحطوا من شأنهم، مثل طلب الثمن.

إن نفي الإقتصاد يتحقق في عمل موضوعي موجه نحو تحوير العلاقات الإقتصادية لا سيما علاقات الإستغلال (رجل/إمرأة. الإبن الأكبر/الإبن المتوسط. السيد/الخادم... إلخ.)، ويتم هذا التحوير بواسطة التلميح والكلام وأيضاً عبر الأعمال والتلميحات العملية. فتبادل العطاء هو أحد أشكال التلميح بالأفعال بفضل الفارق الزمني (نفعل ما نفعله من غير أن يبدو علينا أننا نفعله) والفاعلون المستخدَمون في إقتصاد المبادلة الرسمية يبذلون جزءاً كبيراً من طاقتهم في بلورة هذه التلميحات. (ولهذا السبب يكون الإقتصاد الإقتصادي أكثر إقتصادياً. وعلى سبيل المثال بدل أن نقدم هدية «شخصية» متلائمة مع ذوق المرسل إليه، بدل ذلك ينتهي بنا الأمر بدافع الكسل وبدافع إلحاح الأمر الواقع، إلى أن نكتب صكاً ونوفر على أنفسنا مشقة البحث عن هدية مناسبة تليق بالشخص وذوقه والوصول إليه باللحظة المناسبة، ولا نختزل «قيمتها» إلى قيمة نقدية). ولهذا فالإقتصاد الإقتصادي إقتصادي باعتباره يسمح بمجرى إقتصاد عملية البناء الرمزي بمحاولته أن يكشف موضوعياً الحقيقة الموضوعية للممارسة.

المثال الأكثر دلالة على هذا النوع من الشيماء الرمزية Alchimie

---

(7) «إقتصاديات المنزل» «L'économie de la maison», Actes de la recherche en science sociales, n^os. 81-82 mars 1990.

هو تغيير شكل علاقات السيطرة والإستغلال. فتبادل العطاء يمكن أن يقوم بين أشخاص متساوين، ويساهم في تدعيم «التقارب» والتضامن عبر الإتصال الذي يخلقه الرابط الإجتماعي. ولكنه يمكن أن يقوم أيضاً بين فاعلين غير متساوين حالياً أو في مستقبل مقبل، كما يحدث في البوتلاش Potlatch (مهرجان ديني عند الهنود الحمر) حيث إنه (إذا صدقنا الذين وصفوه) يؤسس علاقات دائمة للسيطرة الرمزية، وهي علاقات سيطرة قائمة على الإتصال وعلى المعرفة والإعتراف (بالمعنى المزدوج للكلمة). وفي مجتمع القبائل تتبادل النساء هدايا يومية صغيرة تنسج علاقات إجتماعية يقوم عليها أشياء كثيرة هامة، وخاصة فيما يتعلق بإعادة إنتاج الجماعة، في حين أن الرجال مسؤولون عن العطاءات الكبرى غير العادية.

بين الأفعال العادية والأفعال غير العادية للمبادلة، والتي يعتبر البوتلاش حدها الأقصى، (هنا يتجاوز العطاء إمكانية الرد ويضع المتلقي في موقع الجبر المسيطر عليه). لا يوجد غير خلاف بالدرجة، على الرغم أن العطاء الأكثر مساواة يتضمن إحتمالية تأثير السيطرة، فإن العطاء غير المتساوي يتضمن رغم كل شيء، فعلاً بالمبادلة وهو فعل رمزي وإعتراف بالمساواة في الإنسانية لا تستمد قيمتها إلا لدى شخص عنده مقولات إدراك تسمح له بإدراك التبادل باعتباره مبادلة وباعتباره مهتماً في موضوع المبادلة. فهو لا يتسلم الأغلفة والعلب الخاصة باعتبارها عطاءات وتحث على الإعتراف بالجميل، إلا إذا كان معداً إجتماعياً، ومن دون ذلك فإن شيئاً لا يحركه ولا يعتبر نفسه معنياً بالأمر.

الأعمال الرمزية تفترض دائماً أعمال معرفة وإعتراف، وهي

أعمال معرفة من قبل متلقي العطاء. ولكي تقوم المبادلة الرمزية بدورها، من المفترض أن يتمتع الطرفان بمقولات إدراك وتقدير متماثلة. وهذا يصح أيضاً على أعمال السيطرة الرمزية، كما نراها في حالة السيطرة الذكورية(8) تمارس دورها بتواطؤ موضوعي من المسيطر عليهم، وذلك أن قيام مثل هذا الشكل من السيطرة يقتضي أن يكون المسيطر عليه قد طبق على أعمال المسيطر (وعلى السيطرة نفسها) بُنى إدراك هي نفسها التي يستخدمها المسيطر في إنتاج أعماله.

السيطرة الرمزية (شكل بتعريفها) تقوم على عدم المعرفة، وبالتالي إذن على الإعتراف بمبادىء تتم بإسمها ممارسة السيطرة. هذا ينطبق على السيطرة الذكورية، وأيضاً على بعض علاقات العمل، في بعض البلدان، التي تربط صاحب الأرض بالخمّاس، أي المزارع الذي يزرع الأرض مقابل خمس المحصول أو، حسب وصف ماكس فيبر، الخادم الزراعي (يختلف عن العامل الزراعي). فالزراعة مقابل المحصول لا يمكن أن تجري في مجتمع يجهل ضغوط السوق أو الدولة، إلا إذا كان المزارع قد تحوَّل إلى خادم بمعنى من المعاني. أي قد تمَّ ربطه بعرى ليست عرى القانون. ومن أجل ربطه، ينبغي تكريم علاقة الهيمنة والإستغلال بطريقة تحولها إلى علاقة منزلية متآلفة مع مجموعة دائمة من الأعمال الخاصة بالتلميح الرمزي (الإهتمام بالإبن، زواج البنت، بعض الهدايا... إلخ).

في المجتمعات الحديثة وفي قلب الإقتصاد الإقتصادي نفسه،

---

(8) P. Bourdieu «La domination masculine», Actes de la recherche en sciences sociales, n°. 84, septembre 1990, p. 3-31.

نجد أيضاً منطق إقتصاد الثروات الرمزية والشيماء الذي يحول حقيقة علاقات السيطرة بشيء من الأبوة. والمثل الآخر هو علاقة الإبن الأكبر بأخيه الأصغر في بعض المجتمعات التقليدية (أبناء غاسكونيا Gascogne)، ففي مجتمعات تحترم حق الإبن الأكبر، يتوجب على الإبن الأصغر أن يقبل بالخضوع، وفي غالب الأحوال يمتنع عن الزواج ويصبح حسب قول صلافة أهل بلده «خادم بلا أجر» أو، كما يقول غالبريت Galbraith عن ربة البيت إنها **خادمة مقتنعة** ***Crypto-servant***، ويحب أولاد أخيه باعتبارهم أولاده (الكل يشجعه على ذلك) وإلاّ أن يرحل أو يدخل في سلك الجيش (الفرسان les mousquetaires) أو يتوظّف في سلك الدرك أو توزيع البريد.

إن عملية الإستخدام (هنا للإبن الأصغر) الضرورية من أجل تحوير الحقيقة 'موضوعية في العلاقة، هي واقع الجماعة تشجعه وتقوم بتعويضه. ومن أجل أن تقوم الشيماء بوظيفتها، من المفترض، كما هو حال تبادل العطاء، أن تكون مسنودة من كل البنية الإجتماعية، وبالتالي من البنيات العقلية والإستعدادات المنتجة من هذه البنية الإجتماعية. ومن المفترض أيضاً وجود سوق للأفعال الرمزية متطابقة مع البنية، وأيضاً تعويض وأرباح رمزية تترجم غالباً بأرباح مادية. وفي ذلك نشهد وجود مصلحة بالتنزه عن الغرض، فالذي يحسن العلاقة مع خادمه يتم تعويضه بالقول «إنه رجل شريف، فهو رجل شرف!». غير أن هذه العلاقات تظل ملتبسة ومتقلبة جداً: والخمّاس يعرف جيداً أنه يستطيع إبتزاز معلّمه، وإذا رحل يزعم أن معلّمه نَحَلَ بالشرف بقوله: «أنا الذي فعل كذا وكذا...» وفي هذه الفعلة يسقط المعلّم. وفي الوقت نفسه يعدد المعلم أغلاط الخماس وقصوره عندما تكون معروفة للجميع، لكي يتسنى له طرده. أما إذا

بالغ المعلم بغيظه وحاول سحقه نتيجة أن الخماس أخذ بعض الزيتون، فإن حمل المعلم ينقلب عليه ويتحول الموقف لصالح الضعيف. هذه الألعاب المعقدة جداً والمرهفة بأعجوبة تدور أمام محكمة الجماعة التي تضع موضع التطبيق مبادىء الإدراك والتخيير مطابقة لمبادىء البشر المعنيين.

الإعتراف

إن أحد آثار العنف الرمزي، هو تحوير علاقات السيطرة والخضوع إلى علاقات حميمة وتحويل السلطة إلى أهلية charisme أو إلى سحر خاص يثير الإبتهاج العاطفي (كالعلاقة بين المدير وموظفات المكتب مثلاً)، فالإعتراف بالدَّين يصبح إعترافاً بالجميل وعاطفة دائمة تجاه صاحب الفعل الكريم، ويصل الإعتراف إلى مستوى الحنو والحب كما نراه بشكل خاص في العلاقات بين الأجيال.

تنتج الشيماء الرمزية، كما وصفتها، لصالح من يقوم بأفعال التلميح والتحوير وصياغة الشكل، رأسمالاً من الإعتراف يسمح له بممارسة تأثيرات رمزية. وهذا ما أسميه الرأسمال الرمزي، معزياً بذلك معنى أكثر دقة كما كان يسميه ماكس فيبر أهلية (charisme) أي المفهوم الذي استعمله وصفياً محضاً وقدمه صراحة في بداية الفصل حول الدين في كتاب «الإدارة والمجتمع، ***Wirtschaft und Gesellschaft***» معادلاً لما أسمته مدرسة دوركهايم المن ***(mana)***. فالرأسمال الرمزي هو خاصية ما أو قوة بدنية أو ثروة أو قيمة حربية، يتلقاها فاعلون إجتماعيون مزودون بمقولات إدراك وتقدير تسمح لهم بالإلتقاط والمعرفة، والإعتراف بها، فتصبح فعالة رمزياً وقوة سحرية

حقيقية: هي خاصية لأنها ترد على «إلتماسات جماعية»، مكونة إجتماعياً، وعلى معتقدات، تقوم بنوع من الفعل عن بعد دون تماس فيزيائي. كأن يُعطى الأمر فيطاع: شيء أشبه بالسحر. لكن هذا ليس إلا استثناء ظاهراً لقانون حفظ الطاقة الإجتماعية. ولكي يمارس الفعل الرمزي هذا النوع من الفاعلية السحرية ودون هدر للطاقة المرئية، من المفترض أن يكون قد تم إنجاز عمل مسبق، غالباً غير مرئي، ومنسيّ في كل الأحوال، مستبطن، ينتج لدى من يخضعون لفعل الفرض، الإيعازات والإستعدادات الضرورية، شعوراً يجعلهم أن يقدموا الطاعة دون أن يطرحوا على أنفسهم مسألة الطاعة. فالعنف الرمزي هو هذا العنف الذي ينتزع واجب الخضوع دون أن يتم الشعور به بصفته خضوعاً، باعتماده على «إلتماس جماعي» ومعتقدات مرسخة إجتماعياً. ومثل نظرية السحر، فإن نظرية العنف الرمزي، تقوم على نظرية الإيمان، أو أفضل، على نظرية إنتاج الإيمان وعلى نظرية إضفاء السمة الإجتماعية الضرورية من أجل إنتاج فاعلين مزودين بخطوط إدراك وتقدير تسمح لهم الإيعازات المسجلة في حالة أو في خطاب، وطاعتها.

إن الإيمان الذي أتحدث عنه ليس إيماناً صريحاً مطروحاً علانية كما يطرح عادة مقابل عدم الإيمان، بل هو إلتحام مباشر وخضوع عقائدي لإيعازات في عالم تم وجوده عندما تطابقت البنى العقلية لمن يتلقى الإيعاز، مع البنى المرتبطة بالإيعازات الموجهة. في هذه الحالة، يقال إن الأمر يتم من تلقاء نفسه ولا يمكن عمل شيء آخر. أمام تحدي الشرف قام بفعل ما ينبغي عليه أن يفعله، وما قام به في هذه الحالة يقوم به أي رجل شرف حقيقي. وقد قام به على الوجه الأكمل (لأنه يوجد درجات في طريقة تنفيذ الإيعاز). فالذي يرد على

الإلتماس الجماعي ودون أن يلجأ للحساب، يتم ضبطه تلقائياً ضمن الإلحاحات المسجلة في حالة معينة، يربح الفضيلة وراحة البال والتبجيل. ويتم الإحتفاء به من قبل الضمير الجماعي باعتباره متلازماً مع الفعل الذي قام به، وكأننا نقول: كان هذا هو الأمر الوحيد المتاح له، لكن كان يمكن ألا يقوم به.

الخاصية الأخيرة الهامة من الرأسمال الرمزي، هي مشتركة بين كل أعضاء الجماعة باعتباره كياناً مدركاً في العلاقة بين الخاصيات التي يحوزها الفاعلون، وبين مقولات الإدراك (فوق/تحت، مذكر/مؤنث، كبير/صغير... إلخ). فهذه المقولات، بصفتها تلك، تشكل وتبني المقولات الإجتماعية (من هم فوق ومن هم تحت، الرجال والنساء، الكبار والصغار... إلخ). وتقوم على الإتحاد (التحالف، المعاشرة، الزواج) وعلى التفرقة (تحريم الصلات، نقض الحلف...) وهي ملتصقة بالجماعة وأسماء الجماعة والعائلة والعشيرة والقبيلة، وهي في الوقت نفسه أداة ومحتوى الإستراتيجيات الجماعية تستهدف زيادتها أو الإحتفاظ بها، والإستراتيجيات الفردية التي تسعى للحصول عليها أو الإحتفاظ بها عبر الإندماج بالجماعات التي تملك حيازتها، (في مبادلة العطاء، والمعاشرة والزواج... إلخ). وبالتمييز عن الجماعات التي لا تحوزها أو التي تفقد حيازتها (الإثنيات الموصومة)[9]. إن أحد أبعاد الرأسمال الرمزي في المجتمعات ذات التمايزات هو الهوية الإثنية التي تؤلف مع الإسم

(9) راجع تحليل وظيفة الصالونات لدى بروست في:
P. Bourdieu, «*Le Sens pratique*», p. 242-243.

ولون الجلد، كائناً مكوناً يؤدي دوره سلبياً أو إيجابياً مثل الرأسمال الرمزي.

ونتيجة واقع أن بنيات الإدراك والتقدير هي، بالنسبة لما هو أساسي، نتاج إندماج البنيات الموضوعية، فإن بنية توزيع الرأسمال الرمزي تنحو إلى الإحتفاظ بإستقرار كبير. والثورات الرمزية تفترض ثورة جذرية في أدوات المعرفة ومقولات الإدراك[10].

هكذا فإن إقتصاد ما قبل الرأسمالية يقوم أساساً على نفي ما يُعتبر في المجتمعات الرأسمالية الإقتصاد. وهذا يفترض إضمار عدد من العمليات وتمثيلات هذه العمليات. والسمة الثانية المرتبطة بذلك تقوم على تحوير الأعمال الإقتصادية إلى أعمال رمزية، وهو تحوير يتم عملياً في مبادلة العطاء على سبيل المثال، حيث يكف العطاء عن كونه شيئاً مادياً ويصبح إشارة أو رمزاً خاصاً بإقامة الصلة الإجتماعية. والسمة الثالثة في هذا الشكل الشديد الخصوصية من التداول يتم إنتاجه وتراكمه في شكل خاص من الرأسمال أسميته الرأسمال الرمزي، ومن ميزاته الظهور في علاقة إجتماعية بين الخصائص التي يحوزها فاعل وبين فاعلين آخرين مزودين بمقولات إدراك مناسبة. فالرأسمال الرمزي، نظراً لكونه مبنياً وفق مقولات إدراك خاصة، يفترض وجود فاعلين إجتماعيين مبنيين، في عوالم أفكارهم، بشكل يعرفون فيه ما يتم إقتراحه عليهم، ويعترفون به ويؤمنون به أيضاً. وفي حالات معينة يطيعونه ويخضعون له.

---

(10) Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, p. 243.

إن بناء الإقتصاد بوصفه إقتصاداً، قد حدث تدريجياً في المجتمعات الأوروبية، مترافقاً مع بناء نفي الجزيرات الإقتصادية ال ـ ما قبل رأسمالية، والتي دامت في محيط إقتصادي تشكل بصفته هذه. وهذه السيرورة توافقت مع بزوغ حقل، ومساحة من اللعب، ومكان من لعب ذي نموذج جديد مبدؤه قانون المصلحة المادية. وفي قلب هذا العالم الإجتماعي تم تشييد مجال بات في داخله قانون هات وخذ، قاعدة صريحة يمكن رفعها علانية وبشكل صلف. على سبيل المثال، إذا كان الأمر متعلقاً بالأعمال فإن قوانين العائلة تصبح جانبية، فإذا كنت قريبي أم لا، أتعامل معك كأي مشتر آخر دون أرجحية أو أفضلية أو إستثناء أو إعفاء. أما بالنسبة للقبائل، فإن أخلاق السوق والأعمال تتناقض مع أخلاق النية الصافية (بو نيّة Bu niya) وأخلاق رجل الشرف والكرامة. فمن غير المعقول مثلاً أن نقرض قريباً مقابل الفائدة. السوق هو مكان الحسابات والخداع الشيطاني أو الإعتداء الشيطاني على المقدسات. وعلى عكس من كل ما يفرضه إقتصاد الثروة الرمزية، في السوق يتم تسمية الأشياء بأسمائها، فالفائدة إسمها فائدة، والربح إسمه ربح، وهنا ينتهي عمل التلميح الذي يفرض نفسه عند القبائل حتى في السوق، إذ أن علاقات السوق هي نفسها هنا متبددة embedded(*) (إبتداء كما يقول

(*) من الواضح أن الكاتب يستعمل كلمة إنبداد العربية لكنه يكتبها خطأ بسبب اللفظ وبسبب ضرورة كتابة م بدل النون بجانب الباء في الإملاء الفرنسي. غير أن استعماله السابق لكلمة (أبو نيّة) العربية جاء مقلوباً، وقد جرت العادة أن تستعمل القبائل هذه الكلمة للدلالة على النية غير السليمة في حين =

بولانيي Polanyi)، في العلاقات الإجتماعية ولا تتم التجارة كيفما إتفق ومع أي كان. (فعملية البيع والشراء تجري أمام شهود يضمنون بإختيارهم العملية ويتم إختيارهم من بين فاعلين يتمتعون بالمعرفة ومشهورين بشرفهم). وقد أخذ منطق السوق إستقلاليته تدريجياً وانتزعها، بمعنى من المعاني، من العلاقات الإجتماعية المحترمة.

بمعنى هذه السيرورة، يجد الإقتصاد المنزلي نفسه متشكلاً بالإستثناء، وعبر تأثير عكسي، وبهذا قال ماكس فيبر: إننا نمرُّ من مجتمعات تكون فيها الأعمال الإقتصادية مبنية وفق نموذج علاقات القربى، إلى مجتمعات تصبح فيها علاقات القربى نفسها مبنية وفق نموذج العلاقات الإقتصادية. فالروح الحسابية التي كانت مكبوتة دائماً (المنحى الحسابي لا يغيب أبداً عند القبائل أو عند غيرهم)، لا تلبث أن تتأكد تدريجياً تبعاً لتطور الشروط المناسبة لممارستها وتأكيدها على الملأ. إن انبثاق الحقل الإقتصادي يشهد ظهور محيط، يمكن فيه أن يعترف الفاعلون الإجتماعيون، وأن يعترفوا على الملأ بأنهم مهتمون وأن ينتزعوا أنفسهم من الإنكار المصان إجتماعياً. ففي ذلك المحيط يمكنهم أن يعقدوا الصفقات وأيضاً أن يتصارحوا بأنهم موجودون للقيام بذلك، أي لكي يسلكوا مسلك المهتم، يحسب، ويربح، ويراكم ويستغل[11].

= أنه استعملها دلالة على النية الصافية.

(11) يمكن أن نقرأ كتاب Emile Benveniste حول مصطلحات المؤسسات الهندية ـ الأوروبية وخصوصاً الجزء الأول *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Minuit, 1969). كتحليل للمسار الذي من خلاله تبلورت تدريجياً المفاهيم الأساسية للفكر الإقتصادي من =

ومع إنشاء الإقتصاد وتعميم المبادلة النقدية وروح الحساب، يكف الإقتصاد المنزلي عن تقديم النموذج إلى كل العلاقات الإقتصادية. فالإقتصاد المنزلي الذي يُتَهَدَّد في منطقه الخاص من قبل الإقتصاد السلعي، ينحو أكثر فأكثر إلى تأكيد منطقه الخاص جهاراً أي منطق الحب. وهكذا يمكننا المبالغة في التناقض، على سبيل التوضيح، بين المبادلة الجنسية المنزلية التي ليس لها ثمن، وبين المبادلة الجنسيَّة السلعية التي يتحدد سعرها في السوق صراحة ويتم دفع جزائها في المبادلة النقدية. فنساء المنازل ليس لهن إستعمال مادي وثمن، (حرمة الحساب والقرض) مستبعدات من التبادل السلعي (فهن حصراً ذوات وموضوعات عاطفية). وفي المقابل فإن النساء القابلات للبيع والشراء (الداعرات)، لهن ثمن وهن لسن موضوعاً أو ذاتاً للعاطفة ويبعن جسدهن باعتباره سلعة[12].

= اللغة ذات المعاني غير الإقتصادية (عائلية، سياسية، دينية، إلخ.) التي كانت غارقة فيها (مثل كلمة شراء بالفرنسية achat من كلمة rachat وتعني دية أو بدل). وكما يلاحظ لوكاتش في كتاب التاريخ والوعي الطبقي، ص 266 أن التشكل التدريجي للإقتصاد السياسي كعلم مستقل يتخذ موضوعه الإقتصاد كإقتصاد هو نفسه يمثل بعداً لمسار إستقلالية الحقل الإقتصادي. ويعني ذلك أن هناك شروطاً تاريخية واجتماعية لإمكانية هذا العلم وينبغي التصريح بها وإلا جهلنا حدود «النظرية الخالصة» المزعومة.

(12) طبقاً لما يورد سيسيل هواجارد وليف فينستاد، عدداً من المومسات يصرحن بأنهن، خلافاً لما هو متوقع، يفضلن دعارة الشارع، بيع سريع للجسد يسمح بتوفير الطاقة العقلية على دعارة الفندق، التي باعتبارها تحاول تقليد اللقاء الحر بدرجة عالية من التلميح، تقتضي تكلفة أكبر من الوقت وجهود في التمثيل والتلميح: في الحالة الأولى يتعلق الأمر بمقابلات قصيرة وسريعة يمكن للمومسات فيها أن يفكرن في أي شيء آخر ويتصرفن =

نرى أنه مقابل الإختزالية الإقتصادية على طريقة غاري بيكر Gary Becker الذي يختزل إلى حساب إقتصادي ما ينفي بطبيعته الحساب ويتحداه. فالوحدة المنزلية تقيم في داخلها منطقاً إقتصادياً خاصاً بها. والأسرة باعتبارها وحدة متماسكة، مهددة بالمنطق الإقتصادي. فهي تجمُّع ذو سمة إحتكارية ومحدد بالتملك الخاص لنوع محدد من الثروة (الأرض، الإسم. . . إلخ.). وهي موحدة بالثروة وفي الوقت نفسه مفرقة بها. فمنطق المحيط الإقتصادي يقوم بحقن العائلة، في داخلها، بسوسة الحساب التي تنخر العاطفة.

إن العائلة موحدة بالإرث، لكنها موطن للمنافسة من أجل الإرث وللسلطة على هذا الإرث. وهذه المنافسة تهدد دائماً بتدمير هذا الرأسمال وتخريب أسس ديمومته، أي الإتحاد والتماسك والإندماج. وبالتالي فهي تفرض سلوكيات تستهدف ديمومة الإرث، وعبر ديمومته ضمان وحدة الوارثين الذين يختلفون بشأنه. لقد أتيحت لي الفرصة سابقاً لكي أبرهن في حالة الجزائر أن تعميم المبادلة النقدية (العملة)، والبناء الجماعي للفكرة «الإقتصادية» عن العمل بصفته عملاً مأجوراً، (في مقابل العمل باعتباره وظيفة أو مهمة

= كأشياء، في حين أن مقابلات الفندق، التي تبدو في مظهرها أكثر احتراماً للشخص، تعاش كخبرة تحدث إغتراباً أشد لأنه ينبغي التحدث مع الزبون، وتمثيل الإهتمام به وبما يفعله، وتختفي الحرية في الإغتراب التي تسمح بالتفكير في شيء آخر، لمصلحة علاقة بها إلى حد ما إلتباس الحب غير مدفوع الثمن. (L. Finstad et C. Hoigard, *Backstreet, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press, 1992).

تحمل بذاتها غايتها) يفضيان إلى تعميم الإستعدادات الحسابية بتهديدها بعدم توزيع الثروة، وأدوار أخرى تقوم عليها وحدة العائلة. وبسبب هذا الواقع، فإن الروح الحسابية ومنطق السوق في المجتمعات ذات الإختلاف، تنخران روح التضامن وتنحوان إلى اتخاذ القرارات الفردية من الفرد المنتحي جانباً، بدل القرارات الجماعية لأهل البيت، أو ما يتعلق برب العائلة، وتنحوان أيضاً إلى تحبيذ نمو أسواق منفصلة تتعلق بفئات الأعمار والجنس التي يتكون منها البيت.

من المفترض التذكير هنا بتحليل نظام إستراتيجيات إعادة الإنتاج، هذه الإستراتيجيات توجد بأشكال مختلفة وموازين متعددة. ففي كل المجتمعات التي يكون في مبدئها هذا النوع من الرغبة بالإستمرار، ***Conatus*** وطعم العائلة، والبيت، تسعى للديمومة بديمومة وحدتها ضد عوامل التفرقة. وعلى وجه الأخص ضد كل عوامل التنافس من أجل الملكية التي تشكل وحدة العائلة.

باعتبارها شَمْلاً مسلحة بعصبية، (ومؤهلة بذلك لكي تكون نموذجاً مثالياً لكل الجماعات الموسوسة لكي تؤدي دورها بصفتها شملاً على سبيل المثال التآخي ونوادي الفتيات بين الجامعات الأميركية)، فإن العائلة خاضعة لنظامين من القوة متناقضتين؛ فمن جهة قوة الإقتصاد الذي يؤول إلى تناقضات وضغوطات وصراعات كما تناولتها سابقاً، وفي ظروف أخرى، فإنها تفرض المحافظة على بعض التلاحم، ومن جهة أخرى فإن قوى الإلتحام المتعلقة بجزء منها بواقع إعادة إنتاج الرأسمال بأشكال متعددة، تعتمد في قسمها الأكبر على إعادة إنتاج الوحدة العائلية.

هذا أمر حقيقي وبوجه خاص، بالنسبة للرأسمال الرمزي والرأسمال الإجتماعي، اللذين لا يمكن إعادة إنتاجهما إلا بإعادة إنتاج الوحدة الإجتماعية الأولية مثل العائلة. هكذا فإن عدداً من العائلات بين القبائل قد قسمت وِحدة الثروات والأدوار، إختارت الإحتفاظ بعدم قسمة الواجهة للمحافظة على الشرف وهيبة العشيرة المتضامنة. وعلى هذا المنوال، يقوم الفاعلون الإقتصاديون في العائلات البرجوازية الكبيرة في المجتمعات الصناعية، وحتى بين أرباب الأعمال الأكثر إبتعاداً عن إعادة إنتاج العائلة، يقومون بإعتماد حيِّز مهم في إستراتيجيتهم وممارستهم الإقتصادية لإعادة إنتاج الصلات المنزلية الموسعة، التي تعتبر شرطاً في إعادة إنتاج رأسمالهم. فالكبار لهم عائلات كبيرة، (أعتقد أن هذا القانون هو قانون أنثروبولوجي عام) لذا فإن مصلحتهم الخاصة تقتضي صيانة علاقات من نموذج العائلة الممتدة (العشيرة). وعبر هذه العلاقات صيانة شكل خاص من تمركز الرأسمال. وبشكل آخر يمكن القول إنه على الرغم من التفسخ الذي تتلقاه العائلة، إلا أنها تظل مسرحاً للتراكم، والإحتفاظ، وإعادة إنتاج مختلف أشكال الرأسمال. إن المؤرخين يعرفون أن العائلات الكبرى تتجاوز الثورات (مثلما برهنت أعمال شوسينان ـ نوغاريه وغيرها Chaussinand-Nogaret). فالعائلة الممتدة جداً تحوز على رأسمال شديد التنوع، وفي حال إمتد التلاحم العائلي، فإن الباقين على قيد الحياة يمكن أن يشتركوا بالتعاضد في إعادة ترميم الرأسمال الجماعي.

إذاً، يوجد في داخل العائلة نفسها جهد في سبيل إعادة إنتاج الوحدة المنزلية وإندماجها وهذا الجهد مدعوم من مؤسسات مثل الكنيسة، (من المفترض أن نتحقق ما إذا كان ما يسمى الأخلاق

المسيحية ـ والعلمانية أيضا ـ قد وجدت في مبدئها رؤية توحيد العائلة) ومثل الدولة. فهذه الدولة تساهم بتأسيس أو تدعيم هذا النوع من بناء الواقع المتمثل بفكرة العائلة[13] عبر مؤسسات مثل البطاقة العائلية والمساعدات الإجتماعية للعائلة، ومجموعة من أعمال الإيمان الرمزي والمادي التي تترافق غالباً مع جزاء إقتصادي يؤدي أثره على كل فرد من أفراد العائلة، بأن تكون مصلحته في المحافظة على الوحدة المنزلية. إن تدخل الدولة ليس بسيطاً ويفترض التنقيب فيه وأن يؤخذ بعين الإعتبار التناقض بين **القانون المدني والقانون الإجتماعي**. **فالقانون المدني** يعمل غالباً في اتجاه التقسيم، وقد طرح هذا القانون جملة من المشاكل على أهل بيارن (Béarnais) (جنوبي فرنسا) الذين عانوا الأمرين للإحتفاظ بديمومة العائلة القائمة على حق الإبن البكر، في حين أن القانون يفرض عليهم القسمة بالتساوي بين الأبناء، وقد اضطروا إلى اختراع كل أنواع الإحتيال في سبيل الإلتفاف على القانون والمحافظة على ديمومة المنزل ضد قوى التقسيم التي أدخلها إليهم القانون. في حين أن **القانون الإجتماعي** يعمل على احترام عدة فئات من العائلات (العائلات الآحادية الأبوين مثلاً) ويتخذ من الجزاء قاعدة كونية له، عبر المساعدات وعبر رؤية خاصة للعائلة يعاملها باعتبارها عائلة «طبيعية».

يبقى علينا تحليل منطق المبادلات بين الأجيال وهو حالة خاصة من إقتصاد المبادلة الرمزية في داخل العائلة. فالإقتصاديون، في محاولة منهم للأخذ بعين الإعتبار عجز علاقات العقود الخاصة في

---

(13) راجع الفصل الخاص من هذا الكتاب عن «روح العائلة».

تأمين عائدات الشيخوخة، (الإنتقال من زمن إلى آخر) قاموا ببناء ما أسموه نماذج للأجيال المتداخلة. فقد اعتبروا أن هناك فئتين من الفاعلين هما الشباب والشيوخ. فالشباب في مرحلة زمنية س، يصبحون شيوخاً في مرحلة لاحقة (س+1)، والشيوخ في المرحلة الزمنية الأولى س، يكونون قد ماتوا في المرحلة الثانية نفسها (س+1)؛ وهكذا يتولد جيل جديد. ويتساءل الإقتصاديون كيف يستطيع الشباب تحويل جزء من الثروة التي ينتجونها في زمن شبابهم، لكي يستهلكوها عندما يصبحون شيوخاً؟ وهنا تظهر عبقرية الإقتصاديين في متغيرات خيالية بمعنى ما قصده هوسرل للكلمة Husserl. فهم يبنون نماذج حاسمة ويجعلونها تدور في الفراغ. وهكذا يقدمون أدوات عظيمة لتحطيم البديهيات ويجبروننا على التشكيك بعدة أشياء نقبلها ضمناً، حتى عندما نعتقد أن المفارقة كبيرة.

إن الإقتصاديين يستندون على هذا التحليل للعلاقة بين الأجيال، لكي يخرجوا بالقول إن العملة ضرورة لا غنى عنها، وإن ثباتها في الزمن هو الذي يجعل الشباب أن يراكموها في شبابهم لكي يستخدموها في الشيخوخة، ولأن شباب المرحلة التالية يقبلونها دائماً. ويعني ذلك (كما يقول سيمياند Simiand في مقال جيد) إن العملة مؤتمنة دائماً وتقوم على سلسلة من المعتقدات الدائمة عبر الزمن. لكن، ولكي تتناقل المبادلات عبر الأجيال على الرغم من كل شيء، من المفترض أن يتم الإعتراف بمنطق الدين وأن يشكل شعوراً بالفرض أو بالإمتنان. لكن العلاقات بين الأجيال هي المحل الأكثر ملاءمة لتحوير الإعتراف بالدين إلى عرفان بالجميل، واحترام الآباء والحب. (والمبادلة تتم هنا وفق منطق العطاء وليس وفق منطق

الدين، والقرض بين الآباء والأبناء لا يتضمن تحصيل الفائدة كما أن أجل سداد الدين يبقى غامضاً). في هذه الأيام أصبحت علاقات القربى ***philia*** مهددة بانقطاع المعايشة الذي تفرضه الهجرة بحثاً عن العمل، وبتعميم الروح الحسابية (الأنانية بالضرورة)، لذا فإن الدولة أخذت على عاتقها راية الوحدة المنزلية في إدارة المبادلة بين الأجيال. وما مفهوم «مرحلة العمر الثالثة» إلا أحد الإختراعات الجماعية التي سمحت بتحويل إدارة الشيوخ إلى الدولة بعدما كانت من إختصاص العائلة، أو بشكل أدق، إستبدلت إدارة المبادلة بين الأجيال في العائلة، إلى مبادلة تكفلها الدولة التي تقوم بإعادة تجميع وإعادة توزيع العائدات المخصصة للشيوخ (وهذا مثال آخر عن حالة تقوم فيها الدولة بإيجاد مخرج لمشكلة حركية ***free rider***).

الصافي والتجاري

أعود إلى إقتصاد الثروة الثقافية، فنجد فيه معظم مواصفات الإقتصاد الما قبل رأسمالية، وأولها نفي السمة الإقتصادية. فانبثاق الحقل الفني أو الحقل الأدبي، يجري تدريجياً مع إنحلال عالم إقتصادي فيه معايير السوق إما لامبالية أو سلبية[14]. فالقصص الخفيفة المشوقة best-seller لم يتم الإعتراف بشرعيتها تلقائياً، وربما كان نجاحها التجاري سبباً في إدانتها. وعلى العكس من ذلك، فإن الفنان المنكود، (إنه إختراع تاريخي لم يكن موجوداً على الدوام، وبشكل أقل وجدت فكرة الفنان)، يمكنه أن يفيد من نكده في عصره، علامات إختياره في العصور اللاحقة. فهذه الرؤية للفن،

---

(14) Cf. P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, p. 201.

(التي تفقد من قيمتها حالياً، بنسبة ما يفقد حقل الإنتاج الثقافي من إستقلاليته)، فقد تم إختراعها شيئاً فشيئاً مع فكرة الفنان النقي، ولم تكن لها غاية أخرى غير الفن، ولم تهتم لجزاء السوق والإعتراف الرسمي أو النجاح، نظراً لكونها نشأت في عالم إجتماعي شديد الخصوصية، وفي جُزَيْرَة داخل محيط من المصالح. وفي هذه الجُزَيْرَة يمكن أن يتحول الفشل الإقتصادي إلى شكل من النجاح أو على الأقل لا يتحول الفشل إلى ضربة قاضية لا براء منها. (هذه إحدى مشاكل الفنانين الذين شاخوا ولم يحصلوا على إعتراف بفنهم، وبات مطلوباً منهم أن يقنعوا وأن يقتنعوا بأن فشلهم هو نجاح، وأن لديهم حظوظاً معقولة بالنجاح لأن هناك محيطاً يمكن أن يعترف بهم وتوجد فيه إمكانية النجاح دون بيع الكتب أو دون أن يُقرأ ما كتب أو أن يتحول أدبه إلى عمل مسرحي ودون. . . إلخ.).

هكذا يوجد عالم مقلوب، فالجزاء السلبي يصبح جزاء إيجابياً، وفيه من الطبيعي أن تكون حقيقة الأسعار متنحية دائماً. وكل اللغة إيِحائية، وبالتالي فإن إحدى المشاكل الكبرى التي يواجهها علم الإجتماع هي إختيار الكلمات: فإذا قال مثلاً «منتج» يكون بذلك قد إخرل وأزال خصوصية هذا المجال الإنتاجي، باعتبار أن إنتاجه مختلف عن إنتاج الآخرين. وإذا قال «مبدع» فهو يقع في أدلجة «الإبداع» وأسطورة الفنان الأوحد الخارجة بتعريفها على العلم. فالأيديولوجية هي قوية لدرجة أن تبنِّيها يكفي بتحويل المرء إلى فنان وحصوله على كل أنواع الأرباح الرمزية (عليك أن تكتب في إحدى الصحف: أنا، مبدع، أحتقر علم الإجتماع الإختزالي. . . إلخ. وتصبح فناناً أو فيلسوفاً. . . وهذا أحد الأسباب التي تجعل الصحف أن تطل علينا كل يوم حاملة ضد «إمبراطورية علم الإجتماع» أو «علم

الإجتماع المَلِك» أو «أراضي علم الإجتماع»... إلخ. فهذه الإيديولوجية المهنية الشديدة القوة، مسجلة في لغة تنحِّي كلمات الإقتصاد السلعي جانباً. فتاجر اللوحات يعرف عن نفسه بأنه مدير معرض. والناشر هو تلميح عن بائع الكتب أو مشتري قوة العمل الأدبية، (في القرن التاسع عشر كان المؤلفون يقارنون أنفسهم بالداعرات). فالعلاقة بين الناشر الطليعي والكاتب يمكن مقارنتها تماماً بين القسيس وخادم الكنيسة (سأعرضها لاحقاً). يقول الناشر للكاتب الشاب بعد شهور صعبة: «أنظر إلى فلان فهو لم يتقاض أبداً أي قرش من حقوق التأليف» والكاتب المسكين يسقط في يده، فهو ليس متأكداً ما إذا كان مثل فلان، لكنه متأكد أنه على خلاف من فلان قد خَسِىء نتيجة مطالبته بالنقود. وهنا يمكننا أن نعيد قراءة **التربية العاطفية**: فالسيد أرنو فهو شخصية متحيرة من شخصيات تجار الفن، فهو نصف فنان ونصف تاجر، يقيم علاقة مع الفنانين نصفها عاطفة ونصفها عمل. وهذه العلاقة من الإستغلال الناعم لا تقوم إلا إذا كان الفنانون ودعاء. فهي علاقات من العنف الرمزي لا تقوم إلا بتواطؤ من الذين يخضعون لها، مثل العلاقات داخل المنزل. فالمستغَلّ يتعاون مع مستغِلّه عينه عبر الود والإعجاب به.

إن رأسمال الفنان هو رأسمال رمزي، ولا شيء أشبه بصراعات الشرف عند القبائل غير الصراع بين المثقفين. ففي عدد من هذه الصراعات، فإن الموضوع الظاهر، (أن يكون على حق، أن ينتصر لأسبابه)، يخفي مواضيع لها صلة بالشرف، حتى وإن كانت تبدو تافهة (المعارك التي نشأت بشأن نصرة سراييفو، هل كانت سراييفو هي الموضوع حقا؟) أو أكثرها «جدية» (مثل المعارك حول الأولوية). هذا الرأسمال الرمزي من الإعتراف هو حافظة ***percipi***

تفترض إيمان الفاعلين الملتزمين بالحقل. وهذا ما برهنه دوشان Duchamp مثل كارل كروس Karl Kraus في مجالات أخرى، حين قام بعمل تجريبي إجتماعي حقيقي. لقد قام بعرض مبولة في متحف ووضع في موضع البداهة أثر إنشاء عملية التقديس نتيجة موقعها المقدس، والشروط الإجتماعية في ذلك الأثر. إن كل الشروط لا تُختزل في الموقع (المتحف) بل كان من المفترض أن يتم الفعل عبره، أي عبر الرسام المعترف به باعتباره رساماً من قبل الرسامين الآخرين والفاعلين في عالم الفن، أصحاب السلطة في تسمية من هو الرسام. وكان من المفترض أن يتم العرض في متحف يعترف به أنه رسام وله سلطة الإعتراف بفعله باعتباره فعلاً فنياً. وكان من المفترض أيضاً أن يكون الوسط الفني مستعداً للإعتراف بهذا النموذج من إنتفاء الإعتراف. وتكفي ملاحظة، على العكس، ما حصل لحركة فنية مثل «الفن المبعثر[15] Arts incohérents». قامت هذه الحركة بواسطة فنانين أنجزوا مجموعة من الأعمال الفنية في أواخر القرن التاسع عشر، أعيدت كما هي في الستينات من هذا القرن على أيدي فنانين منظرين. وبما أن «الإنتظار الجماعي» الذي تكلم عنه ماوس Mauss لم يكن موجوداً، أو «أن النفوس لم تكن مهيأة كما يقال»، لم تؤخذ تلك الحركة على محمل الجد، ويعود ذلك في جزء منه إلى أنهم لم يأخذوا أنفسهم على محمل الجد، ولم يكن باستطاعتهم، نظراً لمعطيات الحقل، أن يأخذوا ويقدموا أعمالاً فنية ما كان يعتبرونه دون

---

(15) D. Grojnowski, «Une avant-garde sans avancée, les (Arts incohérents), 1882-1889», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°. 40, 1981, p. 73-86.

شك مجرد تسلية هواة. يمكننا القول إذن، بعد أثر رجعي، أنظروا إليهم لقد ابتكروا كل شيء، وهذا صحيح وخطأ في الوقت نفسه. ولهذا السبب ينبغي الكثير من الحذر في معالجة مواضيع الرواد السباقين. إن الشروط الإجتماعية اللازمة لكي يُظْهَر أولئك الفنانون ويظهرون لأنفسهم ما يظهر عمله أمام أعيننا، لم تكن متحققة. وبالتالي فإن عملهم لم يكن قائماً. وهذا يعني لأن يكون الرسام دوشان Duchamp هو الرسام دوشان، ينبغي أن يكون الحقل قد تشكل بطريقة يمكن معها أن يعمل من الرسام رساماً.

ينبغي أن نعيد القول بشأن الرأسمال الرمزي للكاتب أو الفنان، وبشأن عبادة إسم المؤلف والأثر السحري للتوقيع، أي كل ما قيل بشأن الرأسمال الرمزي كما يؤدي وظيفته في محيط آخر، باعتباره حافظة إحساسات *Percipi*، فهو يرتكز على الإيمان أي على مقولات من الإدراك والتقدير تقوم بعملها في الحقل.

إن الفصل بين النجاح الموقت والتكريس الخاص، بتأمينه أرباحاً نوعية من التنزه عن الغرض إلى الذين يخضعون لقواعده، فإن الحقل الفني أو العلمي، يخلف شروط إنشاء (أو إنبثاق) مصلحة حقيقية في التنزه عن الغرض (تعادل المصلحة في الكرم في مجتمعات الشرف). إن العالم الفني، باعتباره عالماً إقتصادياً مقلوباً، يكون «الجنون» المضاد للإقتصاد، «عاقلاً» في بعض العلاقات، لأن التنزه عن الغرض، يكون فيها، معترفاً به وتتم مكافأته.

ضحكة الأساقفة

تخضع المؤسسة الدينية، في جوهرها، للمبادىء التي

استخلصتُها من تحليل الإقتصاد ما قبل الرأسمالية. ومثل حالة الإقتصاد المنزلي، فإن هذه المؤسسة هي شكل محوَّر (مع نموذج من التبادل الأخوي). وخاصية مفارقة إقتصاد القربان، والتطوع، والتضحية، تبرز بشكل مرئي بوضوح في حالة الكنيسة الكاثوليكية اليوم. وفي الواقع فإن هذه المؤسسة ذات البعد الإقتصادي المبني على نفي الإقتصاد، تغرق في محيط أصبح فيه تعميم مبادلة العملة، والبحث عن أقصى الربح، مبدأ أكثرية الممارسات العادية بمعنى أن كل فاعل (متدين أو غير متدين) ينحو إلى تقدير قيمة عمله ووقته بالعملة ولو بشكل ضمني. فخادم الكنيسة أو القوَّاس هو رجل إقتصادي ***un homo œconomicus*** أقل أو أكثر كبتاً. فهو يعرف أن وضع الزهور على الهيكل يأخذ منه نصف ساعة من الوقت، وحسب تعرفة خادمة المنزل، فإن هذا الوقت يساوي كذا من المال. لكنه في الوقت نفسه يشترك في الإحتفال الديني ويرفض مقارنة عمله في الخدمة الدينية مع أي رجل أو إمرأة يقومان بخدمات أخرى.

إن هذا النوع من الوعي المزدوج هو بلا شك مشترك بين كل الفاعلين الإجتماعيين الذين يساهمون في الوقت نفسه في مجال إقتصادي معين ومجال آخر مضاد للإقتصادية (يمكن التفكير بالمناضلين وكل «المتطوعين»). وهو في مبدأ نظرة شديدة الصفاء (جزئية) تظهر أثناء الأزمات على من هم مزعزعون، أي على الذين لا يؤمنون بإلحاحات مبالغ بها تعتبرها العقيدة بديهية. وبهذا الصدد تعتبر مجلة «**خط ـ الوحدة**» ***«Trait-d'union»*** أداة رائعة في التحليل. فهي مجلة أنشأها موظفون مدنيون في الكنيسة في فترة أنشأوا فيها نقابة لمحاولة الحصول على إعتراف مادي مقابل الخدمات الدينية التي يقدمونها، ولم يبق أمامهم غير قول الحقيقة الفظة عن مسلك هو

بحقيقته إقتصادي، (كالقول مثلاً عن العاملة التي تنظف الكراسي إنها خادمة من دون أجر)، ويعني ذلك خوض عملية توضيح ضرورية، لكنها بحد ذاتها غرائبية الغموض. إن عملية التموضع Objectivation تُظْهر أن الكنيسة هي أيضاً مؤسسة إقتصادية، لكن هذا التموضع يحمل مخاطر نسيان أن هذه المؤسسة الإقتصادية لا يمكن أن تؤدي وظيفتها مثلما تؤديها، إلا لأنها ليست مؤسسة إقتصادية حقيقية. فهي تنفي نفسها باعتبارها مؤسسة. (كما أن العائلة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلا لأنها تنفي نفسها عن الخضوع للتعريف الذي يعطيه غاري بيكر عن الوظيفة الإقتصادية).

نجد هنا مشكلة واجهتنا من قبل، يطرحها الجهر بحقيقة المؤسسة (أو الحقل) إذ أن حقيقته هي رفض توضيح هذه الحقيقة. وبشكل أبسط نقول إن التصريح يؤول إلى تدمير شرايينها، عندما يكون منطق المحيط المعلن يقوم على تحريم التصريح. وقد اصطدمت في كل مرة يتبنى فيها الأساقفة لغة التموضع بشأن إقتصاد الكنيسة، كأن يصفوا راعي الأبرشية «بظاهرة العرض والطلب» ويستغرقون بالضحك. «نحن لسنا مؤسسة (ضحك) مثل الآخرين، لا ننتج شيئاً ولا نبيع، أليس كذلك» (مجلس أساقفة باريس). وفي ظروف أخرى يخترعون تلميحاً عجيباً، ما يدعو للإعتقاد أنهم لا يكذبون بصلافة كما يريد قراء فولتير، بل أن هناك تفاوتاً بين الحقيقة الموضوعية المكبوتة والمجهولة، وبين الحقيقة المعاشة بالسلوك، وأن هذه الحقيقة تربي الفاعلين على حقيقة أخرى تتجدد بالتحليل وتشكل قسماً من حقيقة السلوك في تعريفه الكامل. إن حقيقة المؤسسة الدينية هي حقيقتان: الحقيقة الإقتصادية والحقيقة الدينية. وهي تنفي ذلك، لذا ينبغي إستعمال كلمتين في وصف أي مسلك

مثلما هو الحال عند القبائل: تبشير/تسويق، مؤمن/زبون، خدمة مقدسة/عمل مأجور... إلخ. ؛ والخطاب الديني الذي يترافق مع الممارسة يشكل جزءاً لا ينفصل عن إقتصاد الممارسات باعتباره إقتصاد الثروة الرمزية.

هذا الإلتباس هو سمة خاصة في إقتصاد القربان، حيث يتم فيه تحوير المبادلة من نكران الذات إلى نوع من قربان علوي. وفي العديد من المجتمعات لا يقدم الناس على مذبح الآلهة معدناً خاماً كالذهب مثلاً بل ذهباً مشغولاً. فالجهد المبذول في تحويل الأشياء من خام إلى أشياء جميلة، تمثال، هو جزء من عمل تلميح في العلاقة الإقتصادية، (وهذا يفسر رفض تذويب التماثيل وتحويلها إلى ذهب). وبهذا الصدد يقدم جاك جيرنيه Jacques Gernet تحليلاً شيقاً لتجارة المقدسات والمعبد البوذي، باعتباره مصرفاً ينفي ذلك ويراكم موارد مقدسة وعطاءات وقرابين قائمة على التطوع والأرباح غير الدينية، مثل الذين يقومون بممارسات ربوية أو إرتزاق (إقراض الحبوب، الرهونات، ضرائب على الطواحين، جباية على الزراعة...)[16]. فهذه الموارد التي لا يتم إستعمالها في الصيانة أو العبادة والإحتفالات وخدمة الموتى... إلخ. تتراكم في «كنز لا ينفد» ويتوزع شيء منها على المرضى وسكن الفقراء، وهكذا يؤدي المعبد وظيفة موضوعية باعتباره مصرفاً دون أن يدرك ذلك أو أن

---

(16) J. Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise des Ve et Xe siècles*, Saigon, École française d'Extrême-Orient, 1956.

يفكر هكذا، شرط أن لا يتم التلميح إليه.

المؤسسة الدينية هي مؤسسة ذات بعد إقتصادي لا يمكنها أن تعترف به. وهي تؤدي وظيفتها بنفي دائم لهذا البعد الإقتصادي: أقوم بفعل إقتصادي لكني لا أريد معرفة ذلك، وأقوم بتطبيق نموذج كما يمكنني أن أقوله لنفسي وللآخرين بأنه ليس فعلاً إقتصادياً. ولا يسعني أن أكون ذا صدقية مع الآخرين إلا إذا صدَّقت صدقيتي. فالمؤسسة الدينية، والأعمال الدينية «ليست مؤسسة صناعية أو تجارية بهدف الربح» حسبما تقول «خط ـ الوحدة»[17] أي مؤسسة مثل الأخريات. ومشكلة معرفة ما إذا كان في ذلك وقاحة أم لا، تختفي تماماً إذا رأينا أنها تشكل قسماً من شروط أداء وظيفة المؤسسة الدينية ونجاحها، وأن الفاعلين المتدينين يؤمنون بما يفعلون ولا يقبلون التعريف الإقتصادي البحت عن عملهم ووظيفته. لذا عندما حاولت النقابة العلمانية في الكنيسة، تحديد المهنة التي تمثلها، اصطدمت بالتحديد الضمني لهذه المهنة كما يقدمه أرباب العمل (أي الأساقفة الذين رفضوا بالطبع أن يكونوا أرباب عمل). فالمهام المقدسة لا يمكن إختزالها إلى رموز إقتصادية وإجتماعية صافية، وخادم الكنيسة ليس مهنياً، فهو يقوم بخدمة دينية. وهنا أيضاً فإن التعريف المثالي الذي يدافع عنه أشراف الكنيسة، يشكل جزءاً من حقيقة الممارسة.

إن هذه اللعبة البنيوية المزدوجة والتعريف الموضوعي للممارسة يُرى في المسلكيات الأكثر طبيعية، وعلى سبيل المثال يوجد قرب سان سولبيس في باريس Saint-Sulpice مؤسسة للحج، وهي في

(17) *Trait-d'union*, n°. 20, p. 10.

الحقيقة (أي من وجهة نظر موضوعية ومن وجهة نظر أي مراقب يمخر عباب غيوم الخطاب التلميحي)، شركة للسياحة تنفي صفتها باستعمالها تلميحاً دائباً. فالرحلة إلى إنكلترا هي «إكتشاف الكنائسية découverte de l'œcuménisme»؛ والرحلة إلى فلسطين «على خطى سان پول» والرحلة إلى روسيا «إلتقاء الأورثوذوكسية»... فالتحوير هو أساساً لغوي، ولكي نستطيع أن نفعل ما نفعله، علينا أن نقتنع أننا لا نفعله، وعلينا أن نقول إننا نفعل شيئاً آخر غير الذي نقوم بفعله، وعلينا أن نفعله ونقول إننا لا نفعله أي كأننا لم نفعله.

مثال آخر هو «ورشة الكاردينال» المؤسسة المكلفة بإنشاء أبنية المتدينين الفرنسيين ويديرها رجل دين. فهي تستخدم عدداً كبيراً من المتطوعين ومنهم أساتذة كبار في الحقوق وموظفون تقنيون أحيلوا إلى التقاعد... وهؤلاء يقدمون مجاناً وقتهم وكفاءتهم في المؤسسة. فضلاً عن ذلك تستخدم عدداً محدوداً من الأجراء يؤمنون مهاماً محددة مثل إجراء الحسابات وتنظيم الأمانة وهم كاثوليك وجرى توظيفهم على هذا الأساس دون أن يتم ذلك صراحة. فالإدارة التي تعتبر بمثابة وزارة المالية للكاثوليك ضمت (وقت إجراء التحقيق) ستين متطوعاً من المتقاعدين خصوصاً، وعدداً قليلاً جداً من رجال الدين، يشاركهم عدد قليل من الأجراء ويحيط بهم العدد الأكبر من المتطوعين. وهذه البنية نجدها في كل مكان في النشر وفي الصحافة ذات اللون الديني... إلخ. وفضلاً عن التطوع والعطاء المجاني للعمل والخدمات، نجد ميزة مركزية في المؤسسة الكاثوليكية، هي الشعور بالعائلة الكبيرة. تجد رجل دين وأحياناً إثنين يتميزان بثقافة نوعية مرتبطة بتاريخ طويل جماعي أو فردي تهدف إلى معرفة إدارة الكلمات واللغة والعلاقات الإجتماعية التي ينبغي التلميح بها. هذه

هي المؤسسة التعليمية تبقى كاثوليكية، حتى وإن لم يُعَلَّق على حائطها المسيح مصلوباً. فيها مسؤول عن فرقة الإنشاد هضم بعمق هذه الإستعدادات الكاثوليكية، يحوز لغة وطريقة خاصة جداً في إدارة العلاقات مع الأشخاص.

في المؤسسة الدينية، تقوم علاقات الإنتاج بوظيفتها حسب نموذج العلاقات العائلية: التعامل مع الآخرين باعتبارهم أخوة، تنحية البعد الإقتصادي في العلاقة. والمؤسسات الدينية تعمل بشكل دائم عملياً ورمزياً في الوقت نفسه على تلميح العلاقات الإجتماعية ومن ضمنها علاقات الإستغلال (مثل العائلة)، وتحويرها إلى علاقات أبوية روحية أو علاقات تبادل ديني عبر منطق التطوع. فمن جهة المأجورين والفاعلين الدينيين المنفذين (الذين ينظفون الكنيسة ويخدمون الهيكل) هناك عمل مجاني (قربان يقدم طواعية بالوقت والمال)[18]. فالإستغلال مقنّع، وفي النقاشات بين الأساقفة والفاعلين النقابيين، يلعب الأولون بشكل ثابت على الإلتباس في المهام المقدسة ويحاولون إقناع الآخرين بأن الأفعال المقدسة هي تقديس، وأن الأعمال الدينية هي غاية بحد ذاتها، وأن من يقوم بها يكسب حسنة القيام بها، وهذا إطار الغاية التي ليس بعدها غاية.

إن أداء منطق التطوع والإستغلال الذي يسمح به، يجري بسهولة عبر الإلتباس الموضوعي في المهام المقدسة، فأن تجرّ عربة أحد المشلولين في الحج، تكون قد قمت بفعل حسنة غايته تتوقف هنا وتستحق من أجله الثواب في الآخرة، لكنه في الوقت نفسه هو عمل

---

(18) المرجع السابق.

تقني يفترض أن يقوم به ممرض يتلقى أجراً مقابله. وصيانة أماكن العبادة، هل هي عمل تقني أم روحي؟ إن وظيفة الفاعلين ليست أقل إلتباسا، فخادم الكنيسة يقوم بتحضير الإحتفال الديني وصيانة أماكن العبادة. . . فهو يشترك بمختلف الإحتفالات، وعمله هو عمل طقوسي، (حتى وإن لم يكن مقدساً) ومجلة «خط ـ الوحدة»[19] تتحدث عن «غاية دينية للعمل».

عندما يقوم الموظفون المدنيون بوظائف غير دينية مثل الهاتف، الأمانة، الحسابات، يرفعون مطالبهم ويصطدمون باتجاه من الأساقفة يعتبر أن المهمة التي يقومون بها هي إمتياز وواجب مقدس (التطوع تقوم به المرأة عادة وهي عرضة لعدم وضوح مقارنة عملها بالأجر. والطاقم الديني المذكر يستند على أشكال معهودة من قسمة العمل بين الجنسين لكي يتمكنوا من فرض خدمات مجانية).

. . . هكذا نجد مؤسسات (تعليمية، طبية، خدماتية. . . إلخ.) تعمل وفق منطق التطوع والقربان ولها أسبقية معتبرة في المنافسة الإقتصادية، غير أن هذه المؤسسات الإقتصادية موضوعياً لا يمكنها أن تفيد من التسهيلات إلا إذا أنتجت بشكل دائم شروط تجاهل أبعادها الإقتصادية، أي بقدر ما يظل الفاعلون يعتقدون ويعملون كي يعتقد الآخرون أن أعمالهم ليس لها أي عاقبة إقتصادية.

عندها نفهم كم هو جوهري، من وجهة نظر منهجية، تلافي الفصل بين الوظائف الإقتصادية والوظائف الدينية، أي البعد الإقتصادي الخاص بالممارسة والترميز الذي يجعل إتمام الوظيفة

---

(19) المرجع السابق .n°. 21, p. 1

الإقتصادية ممكناً. فالخطاب ليس شيئاً زائداً (كما يتم الإعتقاد عندما نتكلم عن «الأيديولوجية»). بل هو جزء من الإقتصاد نفسه. وإذا أردنا أن نجري كشف حساب صحيحاً، علينا أن نأخذه في الحسبان إضافة إلى جهود أخرى تبدو ظاهراً أنها مضيعة للوقت في عمل التلميح. فالعمل الديني يشتمل على بذل طاقة كبيرة بهدف تبني النشاط ذي البعد الإقتصادي بإعتباره مهمة مقدسة. وينبغي قبول تضييع الوقت في بذل الجهد، والمعاناة أيضاً، لكي نقتنع (ونعمل على إقناع الآخرين) بأننا نفعل شيئا آخر غير الذي نفعله. إننا نفقد طاقة، لكن قانون حفظ الطاقة يبقى كاملاً، فما نفقده يعاد إكتسابه في مجال آخر.

ما ينطبق على المدنيين ينطبق بدرجة أقل على رجال الدين. فهم يعملون دائماً وفق منطق **الخيبة الذاتية** ***self-deception***. غير أن الحديث عن **تخييب الذات** يمكن أن يعمل على الإعتقاد أن كل فاعل هو وحده مسؤول عن كذبه على نفسه. وفي الحقيقة فإن عمل **تخييب الذات** هو عمل جماعي مدعوم بمجموعة من المؤسسات الإجتماعية المساعدة، أولها وأشدها قوة اللغة بإعتبارها وسيلة تعبير، وأيضا مبدأ بنيان يؤدي وظيفته بدعم من فريق يجد نفسه فيها: إن سوء النية الجماعية مسجلة في موضوعية اللغة (التلميح، الصياغات والطقوس وعبارات المخاطبة الأدبية). وعبادة التقنية الإجتماعية في إدارة كاثوليكية للتبادل والعلاقات الإجتماعية (كل التقاليد التنظيمية على سبيل المثال). وأيضاً في الجسم، والسيماء، والمقاربة، والحديث... إلخ. فهي تتقوى دائماً بمنطق إقتصاد الثروة الرمزية الذي يشجع ويكافىء هذه الإزدواجية البنيوية. على سبيل المثال إن منطق العلاقات «الأخوية» مسجل في الإستعدادات الإجتماعية المشرعة

وأيضاً في التقاليد والأمكنة، وهناك مجموعة من المجلات تسمى «الحوار» وهي تدخل إلى الحوار بواسطة متخصصين بالحوار يمكنهم محاورة كل الناس على إختلافهم الشديد، ومخاطبة كل اللغات الأشد إختلافاً، وفضلاً عن ذلك يوجد أمكنة للإلتقاء. . . إلخ.

أخيراً، كنت قد رسمت سابقا[20] صورة أولية عن تحليل إقتصاد الثروة العامة والحقل البيروقراطي والدولة باعتبارها أمكنة لنفي الإقتصاد (من المهم التذكير بأن الكنيسة قامت طويلاً بوظائف خاصة بالدولة والفائدة العامة أو خدمة القطاع العام، وأنها حققت أول مركزة للرأسمال العام لغايات عامة. التعليم، الإشفاء، رعاية الأيتام. . . إلخ. وهذا يفسر أنها دخلت في منافسة حامية جداً مع الدولة وقت ما وضعت الدولة نفسها في الميدان «الإجتماعي» في القرن التاسع عشر). إن نظام «العام»، و «الشيء العمومي»، تَشَكَّلَ تاريخياً عبر ولادة حقل، أصبحت فيه أعمال الفائدة العمومية، والخدمة العامة، ممكنة ومعروفة ومعترفاً بها ويتم تشجيعها ومكافأتها. لكن يبقى أن الحقل البيروقراطي لم ينجح أبداً في أن يحصل من الفاعلين فيه على التضحية الكاملة مثلما حصلت عليه العائلة (أو الكنيسة)، وأن خدمة مصالح الدولة ما زالت عرضة دائمة للمنافسة مع خدمة المصالح الشخصية والعائلية. وينبغي أن يذكر القانون العام «أن الإدارة لا تقدم هدايا مجانية». وبسبب ذلك فإن أي عمل إداري يفيد منه فرد مخصوص يعتبر مشبوهاً أو غير شرعي.

يبقى لي أن أستخلص مبادىء المنطق التي تشترك بها مجمل

---

(20) أنظر في هذا الكتاب «إحتكار الإحتكار. .» و «إقتصاد الثروات الرمزية».

المجالات التي طرقتها سريعاً.

إن إقتصاد الثروة الرمزية يقوم على الكبت أو حظر المصلحة الإقتصادية (بالمعنى الحصري للكلمة). وبالتالي الحقيقة الإقتصادية، أي السعر ينبغي أن يظل مخفياً سلباً أو إيجاباً أو أن يبقى غامضاً. إن إقتصاد الثروة الرمزية هو إقتصاد دون قيد أو تحديد، يقوم على تحريم التوضيح (تحريم يجعله التحليل بطبيعته عرضة للظهور باعتباره حسابياً يهتم بممارسات تُعَرِّف عن نفسها أنها مضادة للحساب والفائدة).

نتيجة واقع هذا الكبت، فإن إستراتيجيات الممارسة الخاصة بإقتصاد الثروة الرمزية هي دائماً ملتبسة وذات وجهين وتظهر أنها متناقضة، (مثلاً أن الثروة لها ثمن وهي «بدون ثمن»). فهذه الإزدواجية للحقيقة المتناقضة الوجهين سواء في الممارسة أو في الخطاب (التلميح)، لا ينبغي التفكير فيها باعتبارها إزدواجية، أو رياء، بل باعتبارها نفياً يؤمن (في نوع من التناقض الجدلي ***d'Aufhebung***) تواجد المتناقضات (يمكن أن نأخذها بالحسبان عبر مجاز التناغم الموسيقي: تبشير/تسويق، مؤمن/زبون، إنتاج/إبداع... إلخ.).

إن عمل النفي، والكبت، لا يمكن أن ينجح إلا جماعياً وقيامه على تناغم سيماء الذين يقومون به. وبعبارة بسيطة، يقوم على إتفاق غير مقصود ومتفق عليه دون بحث بين إستعدادات الفاعلين المعنيين مباشرة أو غير مباشرة. فإقتصاد المبادلة الرمزية لا يقوم على منطق الفعل العقلاني أو المعرفة العامة ***Common Knowledge*** (أنا أعرف أنك تعرف أنني أعرف بأنك سترد لي) الذي يفضي إلى التفكير بأن الأفعال الأكثر تمييزاً في هذا الإقتصاد، هي متناقضة أو مستحيلة، بل يقوم على عدم المعرفة المعممة (هكذا فعلت، هكذا أُعددت، لا

أريد معرفة إذا كنت تعرف ولا أريد معرفة ما إذا كنتُ أعرف، ولا أريد معرفة ما إذا كنت سترد لي العطاء). العمل الجماعي في الكبت ليس ممكناً إلا إذا كان الفاعلون مُعَدِّين من مقولات الإدراك والتقدير نفسها. فلكي تؤدي العلاقة ذات الوجهين بين الإبن البكر والإبن الأصغر، وظيفتها الدائمة، ينبغي أن يجتمع فيها (مثل مجتمع بيارن الغابر) خضوع الإبن الأصغر وتفانيه في سبيل مصلحة الذرية، (روح العائلة)، وكذلك كرم البكر وشفاقيته باعتبارهما مبدأ الإهتمام والعناية تجاه أخيه. وأن يكون أيضاً لدى كل الآخرين، في العائلة وخارجها إستعدادات مماثلة تجعل السلوك المطابق حميداً تتم مكافأته رمزياً.

إن هذه الإستعدادات المشتركة، والمعتقدات التي تقيمها، هي نتاج عملية إضفاء سمة إجتماعية مماثلة أو شبيهة، تفضي إلى تجسيد بنيات سوق معممة من الثروة الرمزية في شكل بُنى معرفية متوافقة مع البنية الإجتماعية للسوق. إن العنف الرمزي يستند على إتفاق بين البنى المكوِّنة لسيماء المستغَلّين، وبين بنية علاقات الإستغلال التي تطبق عليهم. فالمستغَلّ يرى المستغِلّ عبر مقولات أنتجتها علاقات السيطرة، التي هي نتيجة ذلك مطابقة لمصلحة المستغِلّ.

لذا فإن إقتصاد الثروة الرمزية يقوم على الإيمان. وإعادة إنتاج هذا الإقتصاد أو أزمته تجد مبدأها في إعادة إنتاج الإيمان أو أزمته. أي في ديمومة، أو قطيعة الإتفاق بين البنية العقلية (مقولات الإدراك والتقدير، ونظام الخيارات)، وبين البنية الموضوعية. غير أن القطيعة لا تحدث بمجرد وعي بسيط، وتحوّل الإستعدادات لا يتم دون تحول مسبق أو مواكب للبنى الموضوعية حيث أُنتجت هذه الإستعدادات، وبقاؤها يعتمد على إستمرارية البنى.

ملحق
حول إقتصاد الكنيسة

في المبتدأ الصورة ظاهرة: مؤسسة مكلَّفة بتأمين راحة النفوس. أو بدرجة أعلى من المَوْضَعة حسب ماكس فيبر نقول: جسم (كهنوتي) يمسك باحتكار التحريك الشرعي لثروة الخلاص. وتحت هذا العنوان يستثمر سلطة روحية خالصة، تمارس أثرها الرسمي ***ex officio*** على قاعدة من الصفقات الدائمة كما ينتظر العلمانيون. تستند الكنيسة على مبادىء من الرؤية (إستعدادات مكوِّنة للإيمان) التي أنشأت قسماً منها، لكي توجه التمثيلات أو الممارسات بتدعيمها، أو بتحويل المبادىء لصالح إستقلاليتها النسبية بالنسبة لما يطلبه العلمانيون.

غير أن الكنيسة هي أيضاً مؤسسة ذات بعد إقتصادي، جديرة بتأمين ديمومتها بإستنادها على مختلف أنواع الموارد. وهنا أيضاً يوجد صورة رسمية ظاهرة. فالكنيسة تعيش من القرابين أو من عطاءات مقابل خدماتها الدينية، (هبات العبادة) ومن عائدات ثرواتها (ثروة الكنيسة). إن الحقيقة هي أعقد كثيراً من ذلك: فالسلطة الزمنية للكنيسة تستند أيضاً على مراقبة مراكز يمكن أن تدين بوجودها

للمنطق الإقتصادي العادي، (عندما تكون مرتبطة بمؤسسات إقتصادية دينية بحتة مثل شركات الحج، أو بمؤسسات ذات أبعاد دينية مثل الصحافة الكاثوليكية) أو تدين إلى مساعدة الدولة مثل مراكز التعليم.

«هل يجهل أصحاب المصلحة الأساسيون» حقيقة القاعدة الإقتصادية لكنيسة مثلما يشهد هذا التصريح النموذجي «طالما أن الدولة لا تمنح الكنيسة شيئاً، فإن المؤمنين ينفقون على الكنيسة عبر القربان»[1] والعجيب أن التحول العميق في القاعدة الإقتصادية للكنيسة، يعبر عن نفسه في أن مسؤولي المؤسسة باتوا يضعون في المقدمة ممتلكات الكنيسة المادية، في حين أنهم كانوا في السابق ينفونها أو يخفونها عندما كانت هدفاً رئيسياً لنقد المعادين لرجال الدين.

نتيجة لهذا التحول، يمكننا أن نقيس سطوة الكنيسة بالوقوف على التحقيق حول المؤمنين وكثافة ممارستهم، مثلما قام به كبير الكهنة بولار Boulard بإحصاء الوظائف التي تدين بوجودها للكنيسة والإيمان المسيحي، هذه الوظائف التي تزول مع زوال الكنيسة (أي صناعة الشموع والمسابح والصور وكذلك منشآت التعليم الديني والصحافة [illegible]ثفية). والمقياس الثاني ملائم جداً: إذ أن كل شيء يشير إلى أننا [illegible] نحو كنيسة بدون مؤمنين في مجموع الوظائف التي

(1) *Radioscopie de l'Église en France, 1980, les 30 dossiers du services d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II*, Paris, Bayard Press, 1980, p. 27.

تمسك بها الكنيسة بإمساكها بمبدأ قوتها (دون فصل بين السياسي والديني أو حسب لغة الكهنة «مهمة رسولية»).

التغيير في الأسس الإقتصادية لوجود الكنيسة، الذي حدث شيئاً فشيئاً جعل الصفقة الرمزية الصافية مع العلمانيين (والسلطة الرمزية التي يمارسها الوعظ وراحة النفوس) تحتل الموقع الثاني في صالح الصفقة مع الدولة التي أمنت قاعدة السلطة الزمنية للكنيسة عبر ممارسة سلطتها على الوظائف التي تمولها الدولة وعبر الفاعلين المفترض أن يكونوا مسيحيين (كاثوليك) لكي يحتلوا الوظائف التي تقوم الكنيسة بمراقبتها.

إن السيطرة التي تقوم بها الكنيسة على مجمل المراكز (التعليم في المنشآت الكاثوليكية أو أي حارس مسبح متقاعد مع منشأة دينية أو موظف في مشفى ديني. . . إلخ.). وعلى الرغم من عدم إلحاحها على أن تكون ممارستهم وانتماءاتهم دينية معلنة، فهي تعزي الوظائف بالأفضلية إلى أعضاء في الطائفة الكاثوليكية وتحض الذين يشغلونها أو الذين يأملون إشغالها، على الإستمرار بكاثوليكيتهم؛ وهكذا تؤمن الكنيسة سيطرتها على نوع من زبائن الدولة، وبذا تؤمن ريعاً من الربح المادي وفي كل الأحوال رمزياً. (دون أن تحتاج إلى تأمين ملكية مباشرة من منشآت ذات أبعاد إقتصادية).

في هذا الواقع تظهر الكنيسة متوافقة مع صورة التنزه عن الغرض والتواضع بما يتوافق مع مهمتها المعلنة. وعبر نوع من قلب الغاية والوسيلة، فإن الدفاع عن التعليم الخاص يظهر كما لو أنه دفاع عن وسائل لا غنى عنها في إنجاز الوظيفة الروحية (رعوية، رسولية) التي تقوم بها الكنيسة، في حين أنها تستهدف أولاً تأمين الوظائف للكنيسة

والمواقع «الكاثوليكية»، وهي شرط أساسي في استمراريتها، ونشاط التعليم هو المبرِّر[2].

---

(2) التقارب الذي يقام به في الغالب بين الكنيسة والحزب (الحزب الشيوعي بالأخص) يجد أساساً له في هذا التشابه البنيوي والوظيفي. فالحزب مثله مثل الكنيسة ينبغي أن يحفظ سيطرته على المواقع التي يمتلكها (في الجمعيات التمثيلية المختلفة والمحليات وكل المنظمات المكافحة رياضية وتعليمية... إلخ.) لكي يكون قادراً على الإحتفاظ بسيطرته على الأشخاص الذين يحتلونها.

7

نقد وجهة النظر التعليمية

سأحاول تجميع ردودي بشأن الملاحظات التي وُجِّهت إليَّ حول ثلاثة موضوعات[1]. وأبدأ أولاً بتحليل ما أسمِّيه النظرة التعليمية، آخذاً بتعبير أوستن Austin؛ ***scholastic view*** ووجهة نظر التعليم ***skholè*** وأطرح السؤال على ما يحمله تفكيرنا باعتباره ناتجاً عن مجال أكاديمي.

وفيما بعد سأحاول تقديم بعض المؤشرات على المشكلة الخاصة التي يطرحها فهم الممارسة التي تجعل من علم الإنسان مهمة صعبة.

وفي النهاية أطرح مشكلة العلاقة بين العقل والتاريخ، إذ أن علم الإجتماع يهدِّم فيما يبدو أسس العقل، وبالتالي أسسه الخاصة. لكن هل يستطيع تأسيس خطاب عقلاني أو حتى أن يقدِّم تقنيات تسمح بخوض سياسة في العقل أو سياسة واقعية Realpolitik في العقل؟

---

(1) هذا النص تسجيل للمحاضرة النهائية المقدمة في ملتقى حول ***Geschmack, Strategien, Praktiker Sinn*** المنعقد في جامعة Freie ببرلين من 23 ـ 24 أكتوبر 1989.

«النظرة التعليمية» هي تعبير إستخدمه أوستن بصورة عابرة في كتابه «الحس والحساسية *Sense and Sensibilia*» وعنه يعطي مثلاً: إن الإستخدام الخاص باللغة، بدل أن يؤدي إلى فهم أو إثارة معنى كلمة متلائمة مباشرة مع الظرف، تقوم بإحصاء وتفحص كل معاني الكلمة المحتملة دون عودة إلى الظرف المعني. فهذا المثال البالغ الدلالة يحيط بجوهر النظرة التعليمية. ويعني الأمر نظرة خاصة جداً بشأن العالَم الإجتماعي واللغة أو أي موضوع فكري آخر تتيحه ظروف التعليم *Skholè* والتسلية، التي تشكل المدرسة شكلاً خاصاً منها (كلمة مدرسة مشتقة من كلمة *skholè*) باعتبارها حالة مشرّعة للتسلية بالمطالعة. إن تبنّي هذه النظرة التعليمية يمنح صاحبه ضمناً حق دخول تفرضه كل الحقول العلمية. فاستعداد «التحييد» (بمعنى ما يقصده هوسرل) يتضمن تعليق أي أطروحة وجود وأي قصد عملي، وهي شرط (على الأقل على المستوى نفسه من امتلاك كفاءة خاصة) دخول المتحف والأعمال الفنية، وهي كذلك شرط التمرين التعليمي باعتباره لعبة مجانية وتجربة عقلية تحمل في ذاتها غايتها.

من المفترض أن تؤخذ على محمل الجد أفكار أفلاطون حول العلم *skholè* بل وحتى عبارته الشهيرة التي طالما تم التعليق عليها *spoudaiôs paizein* «اللعب بجدية». فوجهة النظر التعليمية لا تنفصل عن الظروف التعليمية والظروف المتشكلة إجتماعياً، وفيها يمكن أن نتحدى أو نجهل الخيار المشترك بين اللعب *(paizein)* والمزاح، وبين أن نكون جديين *(spoudazein)* باللعب جدياً، وأن نأخذ على محمل الجد أمور اللعب، وأن نهتم جدياً بمشاكل يجهلها سلباً أو إيجاباً الناس الجديون الذين ينشغلون بها فعلياً.

الرجل المتعلم أو الأكاديمي ***academicus, l'homo scholasticus*** هو أمرؤ حالته تسمح له أن يلعب بجدية، لأن هذه الحالة (أو الدولة) تؤمن له الوسائل أي الوقت المتحرر من ضرورات الحياة والكفاءة التي أمّنها التدريب الخاص في قاعدة التعليم، وأخيراً بشكل خاص إستعداد (بصفته تلبية وموهبة) للإستثمار وأن يستثمر نفسه في رهانات لا طائل منها، على الأقل في نظر الناس الجديين الذين يحيقون بالعالَم التعليمي. فالناس الجديون هم مثل كاليكلس Calliclès بعدما طلب من سقراط إذا كان جاداً أم مازحاً، لفت نظره إلى أن الألعاب الجدية في الفلسفة تحمل مخاطر إبعاد الذين يتعاطون فيها، عن كل ما يأخذه الجديون على محمل الجد، مثله هو بعدما تجاوز سن الشباب.

ينبغي، للدخول في هذه العوالم التي تنتج أفكاراً وأقاويل متحررة من الضغوط ومن حدود الظروف التاريخية، ينبغي توافر الوقت للتعلم *(skholè)* وينبغي أيضاً توافر الإستعداد للعب بألعاب مجانية يتم اكتسابها وتدعيمها في ظروف التعليم *(skholè)*، باعتبار أن التلبية والموهبة تطرحان مشاكل غيبية من أجل الإستمتاع بحلها، وليس لأنها مطروحة غالباً بإلحاح وبضرورات الحياة. فمعالجة اللغة لا تطرح هنا باعتبارها أداة بل باعتبارها موضوعاً للتأمل والتذوق والتحليل... إلخ.

هكذا فإن الفلاسفة وعلماء الإجتماع وكل من يمتهنون التفكير في العالم، هم الإفتراضات المسبقة المسجلة في وجهة النظر التعليمية ويجهلون أكثر من غيرهم ما يمكن أن يوقظ الفلاسفة من النوم التعليمي بما أسميه بجمع الكلمات، **العقيدة المعرفية، *doxa***

épistémique: فالمفكرون يتركون، في حالة غير مُفَكَّر فيها، (العقيدة *doxa*) افتراضاتهم المسبقة عن تفكيرهم أي يتركون، دون تفكير، الشروط الإجتماعية لوجهة النظر التعليمية، وكذلك الإستعدادات المعمَّمة غير الواعية لموضوعات غير واعية تم تحصيلها عبر تجربة مدرسية أو تعليمية مسجَّلة غالباً في استكمال التجربة الأصلية (البرجوازية) بعيداً عن العالم وعن إلحاح الضرورة.

خلافاً لمحامي أفلاطون وطبيب سيكوريل[2]، يتوفر لدينا الوقت كل الوقت، وعدم إضطرارنا الإنشغال بضروريات الحياة، ـ هذه الضروريات لها علاقة بالإمكانات الإقتصادية نتيجة تقدير الوقت بالمال ـ وتوافر الضروريات بات ممكناً نتيجة مجموعة شروط إقتصادية وإجتماعية ووجود مخزون من وقت الفراغ هو عبارة عن موارد إقتصادية متراكمة (التراكم الأولي من الرأسمال السياسي، ظهر ـ حسب ماكس فيبر ـ مع الأعيان عندما كانوا يملكون موارد كافية تكفل لهم الإستغناء عن العمل وتأمين معيشتهم، أو يسمح لهم بأن يحل محلهم أشخاص آخرون).

ما هي ضرورة الإشارة للشروط الإقتصادية والإجتماعية للوضع التعليمي؟ إن الأمر لا يتعلق بالشجب والإدانة للترفيه عن النفس إذا أمكنني القول، كما أنني بذلك لا أطلق الأحكام، فالمنطق الذي وضعت نفسي فيه ليس منطق إدانة وتشهير سياسي، بل هو منطق إستفسار معرفي منهجي، épistémologique وهذا الإستفسار هو

---

(2) Aaron V. Cicourel, « Habitus and the Development of Emergence of Practical Reasoning ». المقدم للملتقى نفسه ببرلين.

أساسي لأنه ينصب على المعرفة نفسها وعلى الأحكام المسبقة المسجلة بإعتبارها مستخلصة من العالم ومن أفعال في هذا العالم تدعو للتفكير. ما ينبغي معرفته هو مدى تشويه تفكيرنا من التجريد والخلاصات التي تجعل تفكيرنا ممكناً، وبالتالي تصيب محتوى ما نفكر به.

وهكذا على سبيل المثال، إذا كان كل ما ينتجه الحقل من الإنتاج الثقافي شرطه من الإحتمالية هذا النوع من تعليق الغايات الخارجية (نراه على سبيل المثال في إستعمالات اللغة وخاصة الألسنية، حين نستخدم اللغة ليس للتعبير عن شيء معين بل لكي نتساءل حول اللغة). فإذا كان ذلك صحيحاً، وإذا كان صحيحاً أيضاً أننا نعيش في مجال من المجانية ومن النهاية من دون غاية، ألا يعني ذلك أن عدم فهمنا الجمالية يصبح عندها مفهوماً؟ على هذا القول حاولت الرد على جول ڤولمان[3] Jules Vuillemin بأنه توجد مسائل لا نطرحها على الجمالية، لأن الشروط الإجتماعية في إمكانية تفكيرنا، هي أيضا من وضع الجمالية، ولأننا ننسى أن نعيد النظر بكل الفرضيات المسبقة غير النظرية عن الجمالية، في كل موضوعة جمالية . . .

النظرية من وجهة نظر نظرية

من الممكن أن يطرح علي سؤال عن إهتمامي بالفلسفة، في حين أنني عالم إجتماع، وأجيب بأن إهتمامي هنا هو بالطبع شيء من

(3) Jules Vuillemin, «Réflexion sur raison et jugement de goût». مقدم للملتقى نفسه ببرلين.

الإحتفاء بأصدقائي الفلاسفة الذين جاؤوا لمناقشة أعمالي. غير أنني أجد نفسي مضطراً لذلك نظراً إلى إعتقادي أن مساءلة طبيعة النظرة العلمية تشكل جزءاً من العمل العلمي. فالمساءلة فرضت نفسها علي، دون أي نية، لدي بالتأمل التجريدي في عدد من ظروف البحث، حيث كان ينبغي أن أفكر في نمط المعرفة العلمية لكي أفهم إستراتيجيتي وأدواتي. وهكذا بدا لي أن النظرة التعليمية تعرّض موضوعها للتدمير الخالص، أو أن تغرق في تصنّع صاف عندما تطبق نظرتها على نفسها، دون تفكير نقدي في الممارسة التي هي نتاج رؤية أخرى مختلفة، بإعتبار أنها توظف نمطاً في التفكير يفترض إزاحة ضرورة الممارسة جانباً وتضع موضعها أدوات تفكير مبنية ضد منطق الممارسة مثل نظرية الألعاب ونظرية الإحتمالات... إلخ. إن العالِم الذي لا يعرف تعريفه بإعتباره عالماً، أي «من وجهة نظر تعليمية»، يتعرض إلى أن يضع في رأسه فاعلين لرؤيته التعليمية الخاصة، وأن يحيل إلى موضوعه ما ينتمي بطريقة مريبة إلى نمط المعرفة.

هذا الخطأ المعرفي - الذاتي épistémocentrique شائع جداً، نجده مثلاً عند شومسكي Chomsky الذي يعمل كما لو كان المتلقون متخصصون بقواعد النحو، والنحو هو نتاج نموذجي لوجهة النظر التعليمية. ويمكننا القول إستنادا إلى فيجوتسكي Vigotsky إن التعليم هو ما يسمح بالإنتقال من الجدارية الإبتدائية في اللغة إلى الجدارة الثانوية والإرتقاء من وراء الخطاب في الممارسة إلى الخطاب. والشطط التعليمي *scholastic fallacy* يقوم بوضع ما وراء الخطاب في مبدأ الخطاب وما وراء الممارسة في مبدأ الممارسات. هذا ما يفعله شومسكي أو ليفي ستروس أيضاً بلعبهما على إختلاف معاني كلمة

قاعدة *règle*، هذه المعاني التي علمنا فيتجانستين Wittgenstein أن نميز بينها.

إذا كنت في الدراسة التي قمت بها عن القربى في بيارن (جنوبي فرنسا) أو عند القبائل، كنت مقوداً للتفكير في الممارسة العائلية بإعتبارها موجهة بإستراتيجيات قبل أن تكون مقادة ومدارة بواسطة قواعد، فإن تفكيري هذا لم يكن يحكمه الحفاظ على شرف الفلسفة بل لكي أعقلنه على وجه أفضل، (مستعيناً بتحليل نظري من فيتجانستين) والكلام على إستراتيجيات قبل القواعد، يعني بناء الموضوع بشكل آخر وبالتالي مساءلة المعلومات بطريقة أخرى وتحليل ممارستها بشكل مختلف. وعلى سبيل المثال، بدل أن أكتفي بتسجيل المصاهرة الخاصة في شجرة العائلة عبر علاقة القربى الواحدة بين الزوجين، توجَّب علي تجميع كل المعلومات في كل زواج، (وهي متعددة) التي أخذها الفاعلون في الحسبان بشكل واع أو غير واع في إستراتيجياتهم، مثل فرق السن بين الزوجين أو فرق «الثروة» المادية أو الرمزية بين العائلتين... إلخ.

ولخوض هذه العملية بتغيير جذري للرؤية، ينبغي تبني وجهة نظرية بشأن وجهة النظر النظرية الأخرى وإستخلاص تبعاتها النظرية والمنهجية من واقع أن عالم الإثنيات ليس في مواجهة مسلكيات يلاحظها ويحللها، من موقع فاعل منخرط في الفعل يرمي بثقله في اللعبة والرهانات. فهو ليس أمام هذه الحالة أو تلك من الزيجات المسجلة في شجراته العائلية، مثل رب العائلة الذي يبغي تزويج إبنته وتزويجها على أفضل وجه. فهو يضع جانباً (دون أن يدري) كل المصالح والرهانات العملية. وبالنسبة لعالم الإثنيات هذا الأمر بديهي

إذ أن وضعه باعتباره غريباً، يكفي لأن يقف على الحياد وأن ينتقل إلى وجهة نظر نظرية بحتة. أما بالنسبة للعالِم الإجتماعي فإن الأمر مختلف. ويمكنه أن ينسى الفرق الذي يفصل الفائدة التي يمكن أن يجلبها إلى النظام التعليمي باعتباره عالماً يسعى إلى فهم الأشياء، وباعتباره يحمل نظرة «مجردة» بشأن أداء آليات التصفية التفاضلية حسب الرأسمال الثقافي الموروث، فينسى الفرق بين تلك الفائدة والفرق بين الفائدة التي يجلبها إلى النظام نفسه عندما يعني الأمر رب عائلة قلقاً على مستقبل أولاده. فالمفاهيم الإستراتيجية العائلية، أو المصلحة (على سبيل المثال المصلحة في الإفادة القصوى من الربح المادي أو الرمزي الذي يجلبه الزواج). فهذه المصلحة تفرض نفسها على التفكير عندما نفكر باعتبارنا فاعلين يفعلون في مجالات، يمر فيها جوهر سيرورة التراكم، أو تبديد الرأسمال الإقتصادي والرمزي، عبر المبادلة العائلية.

ينطبق هذا أيضاً على المعتقدات والطقوس. وبمعنى ما، يجري من تلقاء ذاته ***a fortiori*** شرط أن نقوم بإخضاع وجهة النظر النظرية للنقد النظري باعتبارها وجهة نظر غير عملية تقوم على تحييد المصالح والرهانات العملية، وبقليل من الحظ يمكننا أن نزيل غموض منطقها الخاص. فالفعل الطقوسي الذي تضعه الأنثروبولوجيا في جهة حساب الجبر algèbre، هو في الحقيقة تمرين رياضي (إن الإلتفات من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين، يدفع معه حركة الكتف الأيسر أو الكتف الأيمن) أو رقص يخضع إلى المنطق العملي، أي أنه منسجم حتى حد معين (بعدها يكف عن كونه «عملياً») وموجه باتجاه غايات عملية، أي نحو تحقيق الأماني ورغبات (الحياة أو الموت)... إلخ.

وهنا أيضاً نجد الإختلاف النظري الذي يحمله التفكير النظري في وجهة النظر النظرية ووجهة النظر العملية، أي في الفرق الجوهري الذي يفصلهما، نجده ليس تأملياً محضاً. فهو يترافق مع تغيير عميق في عمليات ممارسة البحث ويقدم فوائد علمية ملموسة. وعلى سبيل المثال نجد أنفسنا مدفوعين للإهتمام ببعض ملامح الممارسة الطقوسية التي تنحو المنطقية البنيوية لاستبعادها، أو لمعالجتها بغير اهتمام، باعتبارها من غير دلالة في أسطورة حساب الجبر. مثل الإلتباس أو الوقائع المتعددة الدلالات، الضعيفة التحديد، أو غير المحددة... دون الحديث عن التناقضات الجزئية أو الضبابية التي تحرك كل النظام وتجعله لينا ومنفتحاً. وبالمختصر كل ما يجعل النظام «عملياً» وبالتالي مهيئاً للإجابة بأقل كلفة ممكنة على ضروريات الوجود والممارسة (وبشكل خاص البحث المنطقي).

ينبغي هنا دفع التحليل وتنقيب الأخطاء العلمية التي تنهمر من الشطط التعليمي ***scholastic fallacy*** على علم الإجتماع وأيضاً على علم الأثنيات. مثلما نطلب على سبيل المثال من الذين نبحث فيهم أن يكونوا هم علماء إجتماع أنفسهم نتيجة عدم مساءلة الأسئلة أو أنكى من ذلك عدم مساءلة الظروف التي دفعت السائل إلى طرح أسئلة بمتعة وحظ نأيا به عن بديهيات العقيدة (وطرح أسئلة من نوع: كم يوجد طبقة إجتماعية حسب رأيك؟) وأدهى من ذلك طرح أسئلة يمكن الإجابة عنها بنعم أو لا، دون أن تكون هذه الأسئلة مطروحة، أو، يمكن أن يطرحها الذين نسألهم (لأنها ليست حقيقية ينتجونها بأنفسهم) إلا إذا كانوا معدين ومؤهلين، في شروط وجودهم، لتبني «وجهة نظر تعليمية» بشأن العالَم الإجتماعي (مثل كل مسائل النظرية السياسية) وبشأن ممارستهم الخاصة. وينبغي أيضاً إزالة الغبار عن كل

الآثار غير الملحوظة التي يثيرها مجرد إستخدام أدوات التفكير باعتبارها لا تنفصل عن «الظروف التعليمية»، مثل وسائل التسجيل الكهربائية والكتابة. . . إلخ، أو أدوات «النمذجة» مثل شجرة العائلة واللوحات والصور. . . إلخ. فبإداء عملها تعيد إنتاج الفرضيات المسبقة المسجلة في شروط بنائهم الإجتماعية، مثل عدم الإهتمام بالوقت والضرورة الموقتة أو المنطق المجاني وحيادية الغايات العملية.

باختصار أقول مستعيداً عنوان رايل Ryle الشهير إن الجهل بكل ما تؤدي إليه «وجهة النظر التعليمية» يؤول إلى خطأ معرفي ـ منهجي فادح في مادة علوم الإنسان، ويقوم هذا الخطأ بوضع «عالِم في الآلة» ورؤية كل الفاعلين الإجتماعيين على صورة هذا العالِم (أي عالِم يحلل الممارسة وليس عالماً فاعلاً) أو بشكل أدق، أن يضع نماذج يتوجب عليه بناؤها لعقلنة الممارسة في وعي الفاعلين، وأن يعمل كما لو كان البناء الذي يتوجب على العالم أن ينتجه لكي يفهم الممارسة، هو المبدأ المحدُد للممارسة. فالحاسب العقلاني الذي يحمله أصحاب نظرية فعل العقل Rational Action Theory، ويضعونه في مبدأ المسلكيات الإنسانية ليس أقل عبثية من وكالة ركتور ***angelus rector*** ورجل فضائها الحصيف الذي عزا إليه بعض المفكرين، الذين ما زالوا ما قبل نيوتن، حركة الكواكب المنتظمة.

إن «وضع العالِم في الآلة» يعني التعرض للسقوط، وبلا مبالاة تقريباً، في الغائية الثقافوية، (مثل الأمثلة السابقة) أو في الآلية، أو كما هو الأمر لدى الأقل تماسكاً، في الحيرة بين جانب وآخر. في الواقع يمكنني أن أبرهن إذا تسنى لي الوقت، أن نظرية صحيحة في

الممارسة تخرج عن هذه القافية palinodie وتمحو الخيار المتضمن فيها، الذي تناوله جاك بوفريس[4] Bouveresse أي تفسير الأشياء بمسبباتها وتفسيرها بالعلل والرغبات. سأعطي مثلاً: إن عبارة «النبالة تفترض» تبين في غموضها الظاهر المنطق الخاص بالإستعداد: فسيماء النبيل تقود (بالمعنى المزدوج للكلمة) ممارسته وأفكاره بالقوة «ليس لي حياله شيء»، لكنه دون أن يعرِّض نفسه لضغط تلقائي، يقود فعله على صورة الضرورة المنطقية فيقول: («لا أقدر أن أفعل شيئاً آخر»، أو «لا يوجد سبيل آخر»)، وفي ذلك لا يفرض على نفسه تطبيق قاعدة أو أن يخضع لحكم من نوع الحساب العقلاني. وهذا ما يدفعني للتفكير بأن فهم المنطق الخاص بالممارسة التي تكون الإستعدادات في مبدئها، يفترض التخلي عن التمييز الدهري بين التفسير بالعلل والتفسير بالأسباب.

الإمتياز في الكوني

هكذا عندما نحاول تطبيق طريقة أفكارنا، المألوفة دون البحث فيها، نعرِّض موضوعنا لتشويه أساسي يمكن أن يصل ألى حد تدميره التام من غير أن تتم ملاحظة ذلك. ويحدث الأمر نفسه عندما نقوم بتطبيق مفاهيم من خارج شروط صلاحيتها التاريخية، (خارج الزمان anachronisme) أو صلاحيتها الإجتماعية (الإثنو ـ ذاتية الطبقية). فهذه المفاهيم تبدو كما يقول كانط Kant «إدعاء بالصلاحية الكونية» لأنها أُنتجت في شروط خاصة لا نفهم خاصيتها. فكيف لا نرى (كي نكون أكثر كانطيين من كانط ومن صديقنا فيالمين Jules Vuillemin)

---

(4) Jacques Bouveresse, «La force de la règle». مقدم للملتقى نفسه ببرلين.

أن اللعب المنزه عن غير الحساسية، والتمرين الخالص لملكة الإحساس، أو باختصار إستخدام ما يثير فيه الحساسية، كيف لا نرى أن كل ذلك يفترض شروطاً تاريخية واجتماعية في إمكانيته وأن المتعة الجمالية، هذه المتعة الخالصة (التي يفترض أن يتمتع بها كل إنسان) هي إمتياز لكل الذين وجدوا منفذاً على شروط يتشكل فيها الإستعداد «الخالص» إلى ما لا نهاية؟

ماذا نفعل عندما نتحدث على سبيل المثال عن «الجمالية الشعبية» أو عندما نريد بكل قوة أن نقرض «الشعب» ثقافة شعبية لا يأبه بها؟ فأن نعفي أنفسنا من أثر الشروط الإجتماعية وأثر الفائدة العملية عندما نحمل حكماً جمالياً خالصاً، نكون ببساطة قد كَوْنَنّا الحالة الخاصة التي نضع أنفسنا فيها، أو بكلام أكثر فظاظة، نكون قد منحنا كل الناس وبطريقة نظرية بحتة ولا واعية، الإمتياز الإقتصادي والإجتماعي باعتباره شرط وجهة النظر الجمالية الخالصة (ومنحنا بشكل خاص الفلاح العجوز القادر على تذوق، مثلنا نحن، جمال الطبيعة التي أثارها فيلمان، وكذلك مبتدعو موسيقى الراب التي يحتفي بها بعض علماء الجمال).

إن غالبية الأعمال الإنسانية التي تعودنا على اعتبارها كونية (الحقوق، العلوم، الفن، الأخلاق، الأديان. . . إلخ.) لا تنفصل عن وجهة النظر التعليمية والشروط الإقتصادية والإجتماعية التي تجعلها ممكنة وليس فيها شيء كوني. إن تلك الأعمال تتوالد في محيطات إجتماعية شديدة الخصوصية هي حقول إنتاج ثقافية (الحقل القانوني، الحقل العلمي، الحقل الفني، الحقل الفلسفي. . . إلخ.) وفيها ينشط فاعلون لديهم قاسم مشترك هو إمتياز الكفاح من أجل

إحتكار الكوني والمساهمة بذلك قليلاً أو أكثر، بتقدم حقائق وقيم يُنظر إليها في كل برهة باعتبارها كونية أو حتى أبدية.

إنني مستعد لقبول أن جمالية كانط هي حقيقية، لكن فقط باعتبارها من علم الظواهر phénoménologie في التجربة الجمالية لكل الرجال والنساء الذين أنتجهم **التعليم *skholè***، أي أن تجربة الجمال التي يصفها كانط بدقة كان لها شروط إمكانيتها الإقتصادية والإجتماعية التي يجهلها كانط، وأن الإمكانية الأنثروبولوجية التي يرسم كانط تحليلاً لها لا يمكن أن تصبح حقاً كونية إلا إذا كانت الشروط الإقتصادية والإجتماعية موزعة كونياً. إن شرط الكونية الحقيقية لهذه الإمكانية (النظرية) الكونية، هو إذن كونية حقيقية للشروط الإقتصادية والإجتماعية أي **التعليم *skholè*** وفيه إحتكار البعض يتعارض مع **القِلّة السعيدة *happy few*** باحتكار الكوني.

ولكي أعاود الإلحاح، حتى وإن بدَوْت ثقيلاً (من السهل أن يكون المرء خفيفاً في هذه الأمور) أقول إن **الحاضر *datum*** الذي ينطلق منه بحث علم الإجتماع ليس هو الطاقة الكونية للإحاطة بالجمال، بل هو شعور بعدم الفهم واللامبالاة يشعر به الذين حرموا من الإستعداد والمهارة الجمالية، أمام بعض الأشياء المنصَّبة باعتبارها جميلة. إن التذكير بالشروط الإجتماعية لإمكانية هذا الحكم الذي يدعي الصلاحية الكونية، يؤدي إلى تقصير إدعاءاته في الكونية وفي الوقت نفسه تقصير التحليل الكانطي: يمكننا أن نعزو إلى **نقد ملكة إطلاق الحكم** صلاحية محدودة باعتبارها تحليل ظواهر ـ منهجية في تجربة عاشها عدد من الناس المثقفين في بعض المجتمعات التاريخية (هذه التجربة يمكن أن نصف نشأتها بدقة). غير أنه يمكنني القول إن

الكوننة غير الواعية للحالة الخاصة التي يقوم بها التحليل الكانطي، (متجاهلاً خاصية شروط إمكانياتها الإجتماعية، أو متجاهلاً تقصيرها لكي نكون كانطيين إلى أبعد حد) تؤثر في تشكيل تجربة خاصة من العمل الفني (أو من العالم مع فكرة «الجمال الطبيعي») في قاعدة كونية لكل تجربة «جمالية» ممكنة، أي تشريع ضمني لشكل خاص من التجربة وبذا تشريع الذين حالفهم الحظ بالإنخراط في هذه التجربة.

ما يصح على التجربة الجمالية الخالصة يصح على كل الإمكانات الأنثروبولوجية، إذ لا يوجد ما يمنعنا أن نفكر فيها باعتبارها (بالقوة) كونية، مثل قابلية القيام بتحليل منطقي معقد، أو القدرة على تمام فعل أخلاقي دقيق جداً. وعلى الرغم من ذلك فإن القابلية والقدرة تبقيان إمتيازاً وحكراً على البعض لأن هذه الإمكانات الأنثروبولوجية لا تجد إنجازها التام إلا في بعض الشروط الإقتصادية والإجتماعية، وعلى العكس من ذلك تكون في شروط إقتصادية وإجتماعية أخرى شبه ملغية أو معدومة.

يعني ذلك أننا لا نستطيع إدانة شروط الوجود غير الإنسانية التي فرضت على العمال والكادحين، بشكل خاص في غيتو الولايات المتحدة وغيرها، وفي الوقت نفسه نعزو إلى من يعيشون هذه الظروف طاقة إنسانية متوافرة الإكتمال وخاصة بشأن الإستعدادات المجانية والمنزهة عن الغرض الملتصقة صراحة أو إضماراً بمفاهيم مثل «الثقافة» أو «الجمالية». إن السعي المحمود لإعادة الإعتبار (ألهمني دون شك منذ زمن طويل عندما حاولت أن أبين أن التصوير الآلي الذي تنتجه الطبقات الشعبية، تخضع إلى مبادىء ضمنية،

وبالتالي لها مبرراتها في الوجود وضرورتها الخاصة، غير أن هذا لا يسمح فيها بالحديث عن الجماليات)، فالسعي إذن ليس له بحد ذاته ضمانة للفهم، بل من الممكن أن يفقد غايته تماماً. ومن الممكن أن نفهم مثلاً أن لابوف Labov يحاول البرهان على أن اللغة في الغيتو الأسود الأميركي، تحمل من الحقائق اللاهوتية شفافية تضاهي خطاب التلميح عند طلاب جامعة هارفرد Harvard، غير أن لغة هؤلاء الطلاب تفتح كل الأبواب لا سيما أبواب جامعة هارفارد في حين أن الإبداع اللغوي الأكثر إدهاشا الذي يقوم به السود، يبقى عديم القيمة في السوق التعليمية وفي كل الظروف الإجتماعية من هذا النوع. أعتقد أن هناك طرقاً، مريحة في نهاية الأمر تعمد إلى احترام الشعب بسجنه في المكان الموجود فيه أو بتشويهه أكثر، إذا أمكننا القول، عن طريق الإعتقاد إن ظروفه هي نتيجة إختيار حر أو إنها إكتمالية قصوى. إن عبادة الثقافة الشعبية (وأنموذجها التاريخي هو البروليتاريا) هي بالحقيقة شكل من أشكال النزعة الجوهرية essentialisme على المستوى عينه مع العنصرية الطبقية التي تختزل الممارسة الشعبية إلى الوحشية. بالأحرى إن عبادة الثقافة الشعبية هي غالباً مجرد قلب النظرة العنصرية رأساً على عقب، وإذا كانت تجني بعض الفوائد من تدمير اللياقة باعتزاز وفخر، إلا أنها تترك في الواقع كل شيء على حاله: بعض الناس يتمتعون بثقافة مثقفة حقيقة، ويقدرون على هضم محاولة تغييرها، والآخرون يعيشون بثقافتهم التي يقررها أخصامهم والإعتراف بها خيالي. فالجمالية الشعبوية هي أيضاً أثر من الآثار الأقل توقعاً عنينا به التعليم، *Scholastic bias* إذ أن هذا التعليم يحاول في ذلك أن يُكَوْنِنَها صراحة من وجهة نظر تعليمية دون أن تترافق هذه الكوننة مطلقاً بالرغبة في كوننة الشروط التي تسمح

بتحقيق وجهة النظر هذه.

هكذا ينبغي التسليم بأن ما يدعو للتفكير بأن بعض الإستعدادات الأساسية تجاه العالَم (مثل الإستعدادات الجمالية أو العلمية... إلخ.) وتجاه الواقع وتجاه صناعة العالم ***Worldmaking***، تشكل إمكانية أنثروبولوجية كونية، إلا أن هذه الإحتمالية لا تجد تحقيقها بغير بعض الشروط إبتداء من العلم باعتباره مسافة تؤمن كفاية الحاجة والضرورة، وكذلك التعليم المدرسي وكل الإنتاج المتراكم من العلم والخبرة السابقة التي تسمح بحفظ الإنتاج وانتقاله. وهذه الشروط موزعة بشكل غير متساو حسب الحضارات، إبتداء من جُزر توبريوند Tobriand وحتى المجتمعات الصناعية وفي داخل هذه المجتمعات نفسها وحسب الإستعدادات في المجال الإجتماعي. فهذه الأشياء الشديدة البساطة هي في غاية الأهمية، ومن المفيد أن نعيد التذكير بالظروف التعليمية بشكل خاص أي بالظروف التي تسمح لبعض الناس أن يتقاربوا بنسيان الإفتراضات المسبقة المسجلة في امتيازهم المشترك. وهذه الملاحظة البسيطة تقود إلى برنامج أخلاقي أو سياسي هو نفسه بسيط للغاية، إذ لا يمكننا التخلص من الخيار الشعبوي ومن الخيار الرجعي باعتبارهما شكلين من النزعة الجوهرية ينحوان إلى تكريس الأمر الواقع، إلا من خلال عملنا على كوننة الشروط التي تسمح بدخول الكون.

الضرورة المنطقية والقيد الإجتماعي

لكي نقدم محتوى ملموساً ودقيقاً لهذا الشعار الذي يتمتع بميزة واضحة ودقيقة، وأن نتحصن في مواجهة النظرتين المتواجهتين الشعبويتين، ينبغي إعادة الإعتبار إلى تحليل النشأة والبنية الخاصة في

هذه العوالم الشديدة الخصوصية، التي تحيط بما هو كوني وما أسميه الحقول. والحقيقة أعتقد أن العقل له تاريخ إجتماعي يتعايش مع تاريخ عوالم جزئية حيث تتشكل شيئاً فشيئاً الشروط الإجتماعية لنمو العقل. فالعقل هو تاريخي في كل جوانبه، دون أن يعني ذلك أنه متناسب مع التاريخ، فتاريخ العقل هو تاريخ مخصوص من نشأة تلك المحيطات الإجتماعية الخاصة التي تتمتع بشروط من إمكانات التعليم وأساسها تأمين المسافة التعليمية بالنسبة للحاجة والضرورة الإقتصادية وتمنح شروطاً ملائمة لنمو شكل خاص من التبادل الإجتماعي، والمنافسة إذا لم نقل الصراع الذي لا بد منه من أجل نمو بعض الإحتمالات الأنثروبولوجية.

ولكي يسهل الفهم، أقول إنه عندما تكون هذه المحيطات ملائمة لنمو العقل، فإن الرغبة فيها تتطلب أن يكون في تلك المحيطات أسباب، وإن العمل على تعزيز هذه المحيطات يتطلب تعزيز الحجج والبراهين والتفنيد أي «المحركات المرضية pathologique» كما يقول كانط، والتي ينبغي تحويلها إلى دوافع منطقية لكي يتم الإعتراف بها أي لكي تكون فعالة رمزياً. إن هذه المحيطات الإجتماعية تتشابه في بعض جوانبها مع أي محيط آخر مثل السلطة والإحتكار والمصالح والأنانية والصراعات... إلخ. لكنها في جوانب أخرى تتميز عن غيرها وتختلف وتنفرد إذا لم نقل إنها بمثابة معجزة، إذ أن القواعد المفروضة ضمناً أو صراحة في الصراع والمنافسة تأخذ شكلاً تكون فيه حتى الغرائز الأكثر «مرضية» مضطرة أن تغرق في القوالب والقنوات الإجتماعية وأن تنكفىء أمام إجراءات وعمليات مضبوطة وخصوصاً في مادة النقاش والمجابهة وإطاعة مدافع متطابقة مع ما ندعوه في كل برهة من التاريخ، العقل.

إن الحقل العلمي، هذا المحيط التعليمي الذي تكون فيه الضغوطات الأكثر فظاظة في العالم العادي، معلقة، هو مكان نشأة شكل جديد من الحاجة والقيود أو شرعية مخصوصة إذا أردنا القول، فهذه القيود المنطقية التي حاول جاك بوفريس Eigengesetzlichkeit Bouveresse أن يستخلص خصوصيتها، تأخذ شكل الضغوطات الإجتماعية (والعكس بالعكس) وهي مسجلة في الأدمغة بشكل من الإستعدادات مكتسبة من ميادين المدينة العلمية. وهي أيضاً مسجلة في موضوعية الحقل العلمي بشكل مؤسسات مثل إجراءات النقاش والتفنيد والحوار المضبوط. وقد تكون مسجلة في أنواع الجزاء السلبية أو الإيجابية التي تفرض على الإنتاج الفردي حقلاً يؤدي عمله بصفته سوقاً من نوع شديد الخصوصية، إذ أنه في نهاية الأمر ليس لدى كل منتج من زبائن سوى منافسيه أي قضاته الأشد قساوة.

إن هذا القول يعني أن ليس هناك ضرورة للتحرر من النسبية بتسجيل (في اللغة وليس في الوعي) شكل متجدد من الوهم الخالص في بنية العقل الكونية. إن جورجان هابرماس Jurgen Habermas يتوقف في منتصف الطريق في مجهوده للبحث في العلوم الإجتماعية (وفي مبادىء غريس Grice بشكل خاص) عن وسيلة للخروج من الحلقة التأريخية Historiciste التي نذرت لها العلوم الإجتماعية نفسها. فلم يكن مضطراً للإستعانة بما وراء التاريخ ولا تقديم التضحية للوهم الأفلاطوني الذي يتواجد بأشكال مختلفة وفي كل الحقول، من أجل إعادة الإعتبار إلى خالصية الأبحاث (الهندسية، الفنية، . . . إلخ.) المنتجة في حقول العلماء. فهذه الخالصية المتحققة عبر تجربة الضغوط أو بالأحرى عبر الرقابة الخارجية أو الداخلية التي يقوم بها الحقل على كل من يملك الإستعداد لإنتاجه،

ويفرض مقولة («لا أحد يدخل علينا...»). فإذا دفعنا الإختزال التاريخي إلى حده الأقصى، ينبغي أن نبحث عن أصل العقل ليس في «الملكة» الإنسانية أي في طبيعته، بل في تاريخ العوالم الإجتماعية الجزئية الفريدة حيث يكافح الفاعلون لإحتكار الكوني باسم الدعوة الكونية.

إن تحليلاً واقعياً لأداء وظيفة حقول الإنتاج الثقافية، هو أبعد من أن يقود إلى النسبوية ويدعو ألى تجاوز خيار العدمية **nihilisme** المضادة للعقل والمضادة للعلم، ويحمل من أخلاقية الحوار العقلاني ما يجعله يقترح سياسة واقعية حقيقية للعقل. أعتقد بالفعل أنه لا يمكن أن ننتظر تقدم العقل (سوى في حالة الإيمان بالمعجزات) إلا بعمل سياسي موجه عقلانياً نحو الدفاع عن الشروط الإجتماعية التي تسمح، بحرية العقل، وبتحريك دائم لكل منتجي الثقافة من أجل الدفاع عن القواعد المؤسساتية للنشاط الثقافي عبر تدخلات متواضعة مستمرة. إن أي مشروع لتطوير الروح الإنسانية، بنسيانه التجذير التاريخي للعقل، يعتمد فقط على قوة العقل وحدها وعلى الوعظ العقلاني في تقدم قضايا العقل، وإذا لم يناد بالصراع السياسي من أجل تسليح العقل والحرية بأدوات سياسية خاصة باعتبارها شرط تحقيقهما في التاريخ، يبقى أسيراً للوهم التعليمي.

8

تأسيس مفارق الأخلاق

إن نقطة الإنطلاق متاحة للتأمل بالأخلاق. الوجود المصدَّق عليه كونياً، إستراتيجيات من الدرجة الثانية في الماورائيات الخطابية والماورائيات العملية، وفيها يستهدف الفاعلون إنتاج مظاهر متطابقة مع القاعدة الكونية (سواء بالفعل أو بالنية) حتى عندما تكون ممارستهم متناقضة مع هذه القاعدة، أو حين لا يكون مبدؤها الإطاعة الخالصة للقاعدة[1]. فهذه الإستراتيجيات «ننصاع بواسطتها للقاعدة» وبشكل خاص «بوضعها في أشكال» أي عندما نتظاهر باحترام القاعدة حتى عند انتهاكها، ما يتضمن الإعتراف بالقانون الأساسي للجماعة أي القانون الذي يتطلب إحترامه (تقول القبائل «كل قاعدة ولها باب» ومارسيل موس Mauss يقول إن المحرمات وضعت في سبيل إختراقها») والأحرى الإعتراف بالقانون الأساسي الذي يفترض أن

---

(1) هذا النص هو تسجيل للمحاضرة المقدمة في ملتقى حول «From the Twilight of Probability» بـ (لوكارنو)، مايو 1991.

أنــظــر «Towards a Policy of Morality in Politics» *in* W.R. Shea et Spadafora (éd.) Canton, Mass, Science History Publications, 1992, p. 146-151.

نتظاهر باحترام القاعدة ويمعنى ما لا يوجد عمل أكثر ورعاً من وجهة نظر الجماعة، من «الأكاذيب الورعة» و «النفاق الورع». فإذا لم تؤذ هذه الأكاذيب أحداً تكون مقبولة بسهولة لأنها تتضمن إعلاناً صريحاً باحترام قاعدة الجماعة أي المبدأ الكوني القاطع (نظراً إلى أنه قابل للتطبيق على كل أعضاء الجماعة) باعتباره عنصراً في تكوين وجود الجماعة. إن استراتيجيات الشهادة الرسمية التي يُظْهِرُ عبرها الفاعلون تبجيلهم للإعتقاد الرسمي الذي تؤمن به الجماعة (مثلما يعلن الأب القبائلي عند تزويج إبنه من إبنة عمه بأن رغبته هي «لصيانة العرض»، أو مثلما يفعل قاضي المحكمة العليا عندما يخفض من جزاء الجرم على حساب مبادىء القانونْ الصارمة، بتبرير قراره نتيجة اعتبارات طارئة... إلخ.). فهذه الإستراتيجيات من إضفاء السمة الكونية تعطي للجماعة ما تطلبه قبل كل شيء، أي التصريح العلني بتبجيل الجماعة والتمثيل الذي تدعو لتقديمه تلقائياً.

إن التمثيل (العقلي) الذي تكونه الجماعة عن نفسها، لا يمكن أن يدوم إلا بعمل دؤوب من التمثيل (المسرحي) ومن أجله ينتج الفاعلون ويعيدون الإنتاج، يقدم ولو على الأقل بالخيال، ظاهر التطابق مع الحقيقة المثالية للجماعة أي مثاليتها عن الحقيقة. فهذا العمل يفرض نفسه بإلحاح خاص على الذين يفوضون بالتعبير عن الجماعة والناطقين باسمها، والرسميين. فهؤلاء هم أقل من يحق له الإخلاص، في حياتهم العامة والخاصة، بالتبجيل الرسمي للمثالية الجمعية. فالجماعات لا تعترف حق الإعتراف إلا بالذين يظهرون علناً أنهم يعترفون بها. والجزاء بالفضيحة لا بد أن يقضي على الناطق باسمها الذي يخون ولا يقدم فعلاً للجماعة ما يقضي منه الإعتراف بالجماعة.

هكذا تكافىء الجماعات كونياً المسلكيات التي تعتبرها كونية، في الواقع، أو، على الأقل كما هي في نيتها، وبالتالي تطابقها مع الفضيلة. وتكنُّ الجماعات تقديراً خاصاً لمن يحتفي، إحتفاء حقيقياً أو صورياً بمثالية التنزه عن الغرض وإلحاق الأنا بنحن، وبالتضحية بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة، هذه التضحية التي تحدد بدقة الإنتقال إلى نظام الأخلاق. يمكننا إذن أن نعتبر أن هناك قانوناً أنثروبولوجياً كونياً، يحظى بالفائدة (الرمزية والمادية أحياناً) من خضوعه للكوني ومن إحترام الفضيلة (ظاهرياً على الأقل) ومن الإذعان خارجياً للقاعدة الرسمية. ويقول آخر إن الإعتراف الذي يُمْنَح كونياً للقاعدة الرسمية، يجعل من إحترام القاعدة (الإحترام الصريح أو المضمر) ضمانة الإفادة من الإنتظام (الإنتظام في القاعدة دائماً أسهل وأكثر راحة) أو «التطبيع» «régularisation» (كما تقول الواقعية البيروقراطية حين تتحدث عن «تطبيع حالة ما مع القاعدة»).

يترتب على ذلك أن عملية إضفاء السمة الكونية (كتأكيد للإعتراف بالحس ***koinon*** والحس المشترك ***koinonein*** العزيز على أفلاطون) هي إستراتيجية من السعي لكسب الشرعية. فمن يسير حسب القاعدة يكسب الجماعة إلى جانبه إذ يضع نفسه دون تردد في صف الجماعة في عمل، ومن خلال عمل علني باعترافه بالقاعدة المشتركة، الكونية باعتبارها تم التصديق عليها كونياً في إطار الجماعة. فهو بذلك يعلن قبوله على أن يأخذ في مسلكيته وجهة نظر الجماعة الصالحة لكل فاعل محتمل، ومجهول x كوني. وفي معارضة مع التأكيد الخالص للتحكيم الذاتي، (كالقول مثلاً هذا ما أردته، أو حسب رغبتي) فإن المرجعية الكونية إلى القاعدة تمثل دفعاً

بقوة رمزية مرتبطة في وضعها في شكل كوني، وصياغة رسمية وقاعدة عامة.

غير أن وجود الفائدة بالفضيلة ووجود الربح في التطابق مع المثالية الإجتماعية للفضيلة معترف بها كونياً، وليس هناك تراث لا يعرف تهديد المشككين pharisaïsme والدفاع دون تردد «عن القضايا الكبرى» (الأقل أو الأكثر نفاقاً) وسطوع الفضيلة بكل أشكالها (في العراء). إن إضفاء السمة الكونية باعتباره إستراتيجية للحصول على الشرعية دون منازع، يجعل من حقنا دائماً الإشتباه بمسلكية كونية قاطعة، أن تكون نتاج مجهود لضمانة مساندة أو رضا الجماعة، من أجل محاولة إمتلاك القوة الرمزية التي يمثلها **الحس والحس المشترك** ***koinon***، وهو أساس كل الخيارات التي تقدم نفسها باعتبارها كونية (إن الحس والحس المشترك يفرضان نفسيهما باعتبارهما يمثلان كل ما هو صحيح، بالمعنى الأخلاقي والعملي وفي مواجهة كل ما هو أناني، بالمعنى النظري والمعرفي وفي معارضة مع كل ما هو ذاتي وجزئي). وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على الصراع السياسي الخالص من أجل إحتكار العنف الرمزي، من أجل حق تعيين الحق، والصحيح، والخير وكل القيم التي يقال عنها كونية، عندما تكون مرجعية الكوني والعدالة هي سلاح، أفضل سلاح.

غير أن عدم الإحتفاء الذي يمكن أن ينتجه تحليل علم الإجتماع بشأن المصلحة في التنزه عن الغرض، لا يقود بالضرورة إلى أخلاقية من الرغبة الصافية، باعتبارها مجرد إنتباه على إغتصاب الكوني، تجهل أن الفائدة من الكوني والربح من الكوني هما، دون جدال، المحرك الأكثر ضمانة بالتقدم نحو الكوني. عندما يقول المثل «إن

النفاق هو تشريف تعيده الرذيلة إلى الفضيلة» يمكن أن نرجح إنتباهنا إلى النفاق، السلبي والموصوم كونياً، ويمكن أيضاً أن ننتبه بطريقة أكثر واقعية إلى تشريف الفضيلة، الإيجابية والمعترف بها كونياً. فكيف نجهل أن نقد الشبهة يشكل بحد ذاته أسلوباً في الإشتراك بفوائد الكوني؟ كيف لا نرى في كل الحالات أن النقد في ظاهره العدمي ينطوي في الواقع على إعتراف بالمبادىء الكونية، المنطقية أو الأخلاقية وأنه يفترض أن يستعرضها (باطنياً على الأقل) لكي يكشف أو يشجب المنطق الأناني والمستفيد والجزئي والذاتي في استراتيجيات إضفاء السمة الكونية؟ لقد لاحظنا أننا لا نستطيع معارضة تعريف أرسطو عن الإنسان بقولنا إن البشر ليسوا عاقلين (من العقل) وذلك إلا لكي نحكم في الوقت نفسه أنه من السليم والمعقول تطبيق القواعد العقلية المتبعة عليهم. وفي هذا السياق لا نستطيع على سبيل المثال أن نأخذ على نموذج هيغل عن بيروقراطية الدولة، جهله أن خدم الدولة يخدمون مصالحهم الخاصة تحت غطاء خدمة الكوني، دون أن نسلم ضمناً أن البيروقراطية يمكنها، كما تدعي، أن تخدم الكوني، وأن معايير وانتقادات العقل والأخلاق يمكنها إذن أن تكون شرعياً مطبقة عليها.

إن إختبار الكوننة **universalisabilité** العزيز على كانط، هو إستراتيجية كونية من النقد المنطقي للإدعاءات الأخلاقية (مثل شخص يدعي أن الآخرين يمكن أن يُعاملوا معاملة سيئة بالنظر فقط لوجود خاصية معينة عندهم كالبشرة السوداء مثلاً، يمكن أن يتساءل عن استعداده لقبول هذه المعاملة إذا كان أسود). إن طرح مسألة الأخلاق في السياسة، أو إضفاء السمة الأخلاقية على السياسة بعبارات علم الإجتماع الواقعية، يعني التساؤل عملياً عن الشروط المفترض توافرها

لكي تخضع الممارسة السياسية دوماً لإختبار الكونية، ولكي يفرض، أداء الحقل السياسي ذاته على الفاعلين الموجودين فيه والموظفين طيلة الدوام، يفرض إلزامات ومراقبة من نوع إلزام إستراتيجيات الكونية الحقيقية. نرى أن الأمر يتعلق بجعل المحيطات الإجتماعية مؤسسة أي، مثل الجمهورية المثالية حسب مكيافيللي Machiavel حيث يكون للفاعلين مصلحة بالفضيلة والتنزه عن الغرض والتفاني في الخدمة العامة والصالح المشترك.

إن الأخلاق السياسية لا يمكن أن تهبط من السماء. فهي ليست مسجلة في الطبيعة الإنسانية. وحدها السياسة الواقعية في العقل والأخلاق يمكنها أن تساهم في صالح إنشاء محيط يكون فيه كل الفاعلين مع أعمالهم خاضعين (بالنقد خاصة) إلى نوع من إختبار الكونية الدائمة، متأسس عملياً في منطق الحقل نفسه. فلا يوجد عمل سياسي أكثر واقعية، (على الأقل بالنسبة للمثقفين) من الذي بإعطائه القوة السياسية للنقد الأخلاقي، يمكنه المساهمة بإنبثاق حقول سياسية جديدة (بطبيعة أدائها نفسها) وتأهيل فاعلين مزودين بإستعدادات منطقية وأخلاقية الأكثر كونية.

باختصار لن يكون للأخلاق بعض الحظ مستقبلاً (في السياسة بشكل خاص) إلا إذا عملنا على خلق وسائل مؤسساتية في سياسة الأخلاق. فالحقيقة الرسمية لما هو رسمي وعبادة الخدمة العامة والتفاني في الصالح المشترك، كل ذلك لا يصمد أمام نقد الشبهة الذي يكشف الفساد في كل مكان والوصولية والمحسوبيات وفي أفضل حال تكشف المصلحة الخاصة باستخدام الملكية العامة. إن رجال الخدمة العامة الذين يفضلون مصالحهم حسبما يعني أوستن

Austin بشكل عابر «بالتزوير الشرعي». هم بالحقيقة رجال عاديون يكسبون شرعية وجودهم إجتماعياً ويتشجعون بتقديم أنفسهم والتفكير بأنهم خدم متفانون في خدمة العامة والصالح العام. فسياسة الأخلاق لا يمكن إلا أن تأخذ هذا الواقع بعين الإعتبار، فتحاول من جهة أن تأخذ الرسميين على محمل لعبتهم الخاصة، أي أن تدفعهم إلى فخ التعريف الرسمي بشأن وظيفتهم الرسمية. ومن جهة أخرى وخاصة بالعمل دون توقف على رفع سعر مجهود الإخفاء الضروري لتغطية الفرق بين الرسمي وغير الرسمي، أي مقدمة وخلف مسرح الحياة السياسية. إن هذا العمل من كشف الأغطية وعدم التشريف وكشف الغموض، ليس فيه إهانة. فهذا العمل لا يمكن أن يتم بالحقيقة إلا باسم القيم نفسها التي تكون في مبدأ الفاعلية النقدية، وكشف الغطاء عن حقيقة متناقضة مع القواعد المحترمة رسمياً مثل المساواة والإخاء، وخصوصاً في هذه الحالة الخاصة مثل الإخلاص والتنزه عن الغرض... أي باختصار كل ما يدخل في تعريف الفضيلة المدنية. وبالطبع ليس هناك ما يدعو لليأس إلا ما يخص «الملائكة» وبالواقع فإن الذين يقع على عاتقهم هذا العمل هم الصحفيون الذين يلاحقون الفضائح، والمثقفون المتحمسون لخوض القضايا الكونية، ورجال القضاء الملتزمون بالدفاع عن إحترام القانون، والبحاثة المتفانون في كشف الخبايا مثل علماء الإجتماع، وهم لا يمكنهم أن يساهموا بإنشاء شروط إقامة مملكة الفضيلة، إلا بقدر ما يكفل لهم منطق الحقل الذي ينتمون إليه بالتالي فوائد من الكوني هي في مبدأ لبيدو الفضيلة عندهم ***Libido virtutis***.

فهرس المحتويات